تصانیف نیاز فتح پوری

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

من و یزداں

مولانا نیاز فتح پوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک عبقری کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی، علمی، اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشاء اور پر زور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) [illegible] (۲) [illegible] (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) حضر کی حقیقت (۷) مسیح علم تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) [illegible] (۱۳) علم غیب (۱۴) [illegible] (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت و ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود۔ ضخامت ۲۷۲ صفحات کاغذ دبیز۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے مجلد (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل داخل ہیں۔ ہر افسانہ ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کیے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشن میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کیے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کیے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لیے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری [illegible] بیان [illegible] کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل نئی چیز ہیں اور ان کے سامنے پچھلے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے ایڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۲۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخی اور انشائے لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہو گا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگزشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان، تخیل، اس کی نزاکت بیان، اس کی انشائے عالیہ [illegible] ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

اعلان ملکیت واشاعت "نگار"

مقام اشاعت :۔ لکھنؤ
تاریخ اشاعت :۔ ہر مہینہ کی ۷ تاریخ
پرنٹر کا نام و پتہ :۔ قادر علی، ہندوستانی، نظیر آباد۔ لکھنؤ
پبلشر کا نام و پتہ :۔ " "
اڈیٹر کا نام و پتہ :۔ نیاز فتحپوری، ۲۴ نبھو ر خانہ۔ لکھنؤ
مالک :۔ نیاز فتحپوری

میں قادر علی اقرار کرتا ہوں کہ اندراجات بالا میرے علم و یقین کی حد تک درست ہیں۔

دستخط قادر علی پبلشر و پرنٹر

تاریخ یکم مارچ سنہ ۱۹۶۰ء

نگار

دائرہ میں سرخ صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ مارچ میں ختم ہوگیا اور اپریل کا پرچہ بذریعہ وی پی روانہ ہوگا

33721

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۷۹ — فہرست مضامین مارچ ۱۹۶۰ء — شمارہ ۳

ملاحظات

طلوعِ سحر تقسیم ہند کے بعد ہندوستان و پاکستان کے درمیان تعلقات کی ناخوشگواری کا سبب خواہ کچھ رہا ہو، لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ دونوں ملکوں نے اس کو کبھی نگاہ پسندیدگی سے نہیں دیکھا، کیونکہ پڑوسی ہونے کی حیثیت سے ان دونوں کا باہمی تعلق اتنا گہرا تعلق ہے کہ اگر اس فرضی خط کو محو کر دیا جائے جو ان دونوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے، تو پھر نہ جغرافی نقطۂ نظر سے ان کے درمیان کوئی حدِ فاصل باقی رہتی ہے، اور نہ اقتصادی و تمدنی حیثیت سے کوئی امتیاز۔

ہر چند دونوں ملکوں نے ظاہر یہی کیا کہ اس باہمی کشاکش کو دور ہونا چاہئے اور ان کے باہمی مفاد کا اقتضاء یہی ہے کہ ان کے درمیان نہایت سچے دوستانہ تعلقات قائم ہو جائیں، لیکن اس وقت تک کوئی صورت ایسی پیدا نہ ہوئی تھی جس سے اس تنازعہ کے دور ہونے کی توقع کی جاتی اور بارہ تیرہ سال کا زمانہ اسی رنجش بیجا اور سرگرانی کے نذر ہوگیا۔ اس وقت ہم کو تفصیل میں نہیں جانا، کہ اس کے اسباب کیا تھے اور اس کی ذمہ داری کس پر عاید ہوتی ہے، کیونکہ پاکستان موجودہ ایوب خانی دور میں یقیناً نظریاتی بحث کا دور نہیں ہے، خالص عملی دور ہے، جس میں ہندوستان و پاکستان دونوں کے لئے ایک دوسرے سے قریب تر آجانے کے امکانات بہت زیادہ پائے جاسکتے ہیں۔

اب سے کچھ زمانہ قبل صدر پاکستان اور وزیراعظم ہند کے درمیان جو گفتگو ہوئی تھی اس کی نوعیت کا اندازہ ہم کو صدر پاکستان کے متعدد بیانات سے ہوچکا ہے اور ان بیانات پر اعتماد کرکے ہم اس کو طلوعِ سحر سے تعبیر کرسکتے ہیں اگر بدقسمتی سے فضا پھر ابر آلود نہ ہوجائے۔

جنرل ایوب خاں نے اس وقت تک اپنی جس تنظیمی قابلیت کا ثبوت دیا ہے اس سے انکار ممکن نہیں اور اگر حالات مساعد رہے تو آیندہ چند سال کے اندر پاکستان یقیناً اس موقف پر پہونچ جائے گا کہ وہ اپنی اندرونی سیاست کی طرف سے مطمئن ہوکر بیرونی سیاست پر بھی نظرثانی کرے اور اس سلسلہ میں یقیناً اس کا پہلا قدم یہی ہونا چاہئے کہ وہ ان دیرینہ الجھنوں کو جو ہندوستان سے تعلق رکھتی ہیں، دور کرے۔

اس وقت تک بعض سرحدی جھگڑے اور آبرسانی کے اختلافات خوش اسلوبی سے طے پاچکے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ اب مسئلۂ کشمیر کو سلجھایا جائے جو عرصہ سے استخوان جنگ بنا ہوا ہے، لیکن زیادہ مناسب بات یہ ہوگی کہ اس مسئلہ کو بدستور اپنی جگہ رکھتے ہوئے، دوسرے مسایل کو صاف کرلیا جائے۔ جب انسان مختلف عوارض میں مبتلا ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس بیماری کا علاج کیا جاتا ہے جس کا مداوا آسان ہوتا ہے۔ اس لئے کشمیر کے مسئلہ کو مقدم سمجھنا مناسب نہ ہوگا بلکہ اس سے قبل ان موانع کو دور کرنا ضروری ہوگا جنھوں نے دونوں ملکوں کی آبادیوں کو ایک دوسرے سے جدا کردیا ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے مقدم تجارتی تعلقات کا مسئلہ ہے جس کی وسعت سے اور بہت سے مسایل صاف ہوسکتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ پاکستان، ہندوستان دونوں کا تجارتی تعلق open market کا سا ہو اور تمام پابندیاں درآمد برآمد کی ہٹا دی جائیں، یا کم از کم ان اشیاء کو ضرور آزاد کردیا جائے جن کا تعلق خالص ثقافتی و علمی دنیا سے ہے۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ نہ یہاں کی کتابیں اور جراید و رسایل وہاں بہ آسانی پہونچ سکتے ہیں اور نہ وہاں کے یہاں۔ اس سلسلہ میں دوسرا مسئلہ ترسیل زر کا مسئلہ ہے۔ اس وقت یہاں وہاں کا شاید ہی کوئی خاندان ایسا ہو جس کے افراد تقسیم نہ ہوگئے ہوں اور ایک دوسرے کی امداد کے محتاج نہ ہوں لیکن ترسیل زر کی پابندی کی وجہ سے مجبور ہیں، اس کا ذہنی اثر بہت خراب پڑ رہا ہے اور حکومتوں کی طرف سے بددلی پیدا ہورہی ہے۔

تیسرا مسئلہ پاسپورٹ اور ویزا کا ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ پاسپورٹ کی پابندی بالکل اڑا دی جائے، لیکن ویزا بے شک ختم ہوجانا چاہئے، اسی طرح کسٹمس کی سختیوں کو بھی دور ہونا چاہئے۔ دیکھا گیا ہے کہ دونوں ملکوں کے اہلکار کسٹمس ایسے غیر شریفانہ انداز سے اپنے فرایض انجام دیتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی پرانی عداوت کا انتقام لے رہے ہیں۔

بہرحال یہ چند دشواریاں ایسی ہیں کہ اگر ان کو دور کردیا جائے تو باہمی تعلقات زیادہ خوشگوار ہوسکتے ہیں اور تصفیۂ کشمیر کے مسئلہ پر ان تمام باتوں کو اٹھا رکھنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

مولانا آزاد اپنے خطوط کے آئینہ میں

(ریڈیائی تقریر)

(نیاز فتحپوری)

انسان کا مطالعہ اور اشیا کا مطالعہ ۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے ۔ ہم ایک پھول کی تصویر دیکھ کر صرف اس کی ظاہری ساخت، اس کی پتیوں کی ترتیب کا مطالعہ کر سکتے ہیں اور اگر وہ تصویر رنگین ہے تو اس کے رنگ کا بھی ۔ لیکن ایک انسان کی تصویر میں صرف اس کے اعضا یا اسکے خدوخال ہی ہمارے سامنے نہیں ہوتے بلکہ بہ حیثیت مجموعی کچھ اور چیز بھی سامنے ہوتی ہے، جو ہماری نگاہوں کو مجبور کرتی ہے کہ کاغذ کی سطح کے اندر نفوذ کر کے صاحب تصویر کی ذہنیت تک پہونچنے کی بھی کوشش کرے ۔ بالکل یہی حال انسانی تحریروں کا بھی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ تصویر میں ایک شخص کا صرف مادی وجود ہمارے سامنے ہوتا ہے اور تحریروں میں اسکا ذہن یعنی وہ زیادہ تر دعوت نگاہ ہے اور یہ دعوتِ فکر و نظر ۔

پھر جس طرح ہم تصویر کے مختلف Poses سے چہرہ کی ساخت کا مطالعہ مختلف زاویوں سے کر سکتے ہیں، اسی طرح ہم ایک شخص کی مختلف تحریروں سے اس کے مختلف ذہنی میلانات کو جان سکتے ہیں، لیکن اگر سوال ذاتی مطالعہ کا ہو تو اس صورت میں ہم کو اس کے نجی خطوط ہی سے مدد مل سکتی ہے جن میں وہ سب سے زیادہ برافگندہ نقاب دیکھا جا سکتا ہے ۔ اگر غالب کے خطوط ہمارے سامنے نہ ہوتے تو ہم نہ کبھی اس کی شخصیت کو جان سکتے اور نہ یہ سمجھ سکتے کہ اس کی شاعری پر اس کے طبعی میلانات کے نقوش کتنے اور کیسے ہیں ۔ اسی طرح اگر مولانا آزاد کے خطوط ہمارے سامنے نہ ہوتے تو شاید ہم کبھی نہ جان سکتے کہ محراب و منبر کے آزاد اور خلوت آرمیدگی کے آزاد میں کتنا فرق ہے ۔

مولانا آزاد کے جتنے خطوط اس وقت تک شایع ہو چکے ہیں انھیں ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں ۔ ایک وہ جن کا تعلق محض ادبی مسایل سے ہے، دوسرے وہ جو علمی و مذہبی مباحث سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسرے وہ جن کو مخاطب قسم کی خود کلامی یا Soliloquy کہنا زیادہ مناسب ہوگا ۔ غلام رسول مہر کو جو خطوط انھوں نے لکھے ان کا تعلق زیادہ تر غالب و غالبیات سے ہے ۔ سید سلیمان ندوی اور مولانا شبلی سے ان کی مراسلت زیادہ تر تاریخی و علمی یا تصنیفی و تالیفی حیثیت رکھتی ہے جن کو شذرات علم و ادب کہنا زیادہ موزوں ہوگا ۔ لیکن وہ خطوط جو غبار خاطر کے عنوان سے شایع ہوئے ہیں، ایک حد تک ضرور ایسے ہیں جن کو پڑھ کر یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے مخاطب سے شب خوابی کے لباس میں باتیں کر رہے ہیں یا پھر علی الصباح اس وقت جب

جنبید کلید میکدہ در دست برہمن

تاہم چونکہ مولانا کو یقین تھا کہ یہ خطوط مکتوب الیہ تک نہیں پہونچ سکتے اس لئے میرے نزدیک انکی حیثیت "خود کلامی" کی سی رہ جاتی ہے، یا Essays کی سی ۔

ان خطوط کے مطالعہ سے ہمیں بعض ان باتوں کا بھی علم ہو جاتا ہے جنھیں شاید ہم کبھی نہ جان سکتے اگر مولانا خود نہ ظاہر کر دیتے، مثلاً خاندانی ماحول، ابتدائی تعلیم و تربیت، فطری میلانات، ذہنی کشمکش، آزادیِ فکر و احساس، ذاتی مشاغل وغیرہ جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کس درجہ غیر معمولی طور پر Precocious پیدا ہوئے تھے اور فہم و عقل کی دنیا میں وہ کتنی منزلیں جلد طے کر کے نہیں پہونچے ۔

ان کے بعض خطوط سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کی علمی و ادبی زندگی کے انوکھے پن کا راز کیا تھا ۔ اس کو وہ اپنی زبان میں اہل قلم کی انانیت (Egotism) کہتے ہیں یا بالفاظ دیگر ایک فطری جوش، ایک طبعی اُبال جسے دبایا نہیں جا سکتا اور یہی وہ ناقابل ضبط ولولہ تھا جس نے ان کی علمی و عملی زندگی میں ہر جگہ ان کو ایک خاص مقام عطا کیا، کیونکہ ایسے افراد جیسا کہ انھوں نے خود ظاہر کیا ہے، عام ترازو میں نہیں تولے جا سکتے اور ان کے فکر و نظر کی دنیا سب سے علحدہ ہوتی ہے ۔

مولانا آزاد کا زمین پر رہ کر تاروں کو چھو لینا اور انسانوں میں رہتے ہوئے ایک ملکوتی حصار اپنے چاروں طرف قایم کر لینا اسی فکری انانیت کا نتیجہ تھا جس کا ثبوت ان کی تحریروں اور ان کے خطوط سے ہر جگہ مل سکتا ہے ۔

غبار خاطر کا ایک خط ہے جس میں انھوں نے اپنے موروثی احول، اپنی ابتدائی تعلیم اور اپنے میلانات کا ذکر کیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنی اسی فطری انانیت کی وجہ سے اپنے موروثی عقاید پر قانع نہ رہ سکے، پرانی راہوں کو چھوڑ کر نئی راہیں انھوں نے پیدا کیں، حقیقت کی جستجو میں نہ معلوم کن کن خارزاروں سے گزرے، تقلید و روایت کی دنیا سے نکلنے کے لئے کس جد و جہد سے کام لیا یہاں تک کہ وہ تمام ان برزخی منازل سے گزر کر آخر کار تسکین ضمیر اور نفس مطمئنہ کی اس منزل تک پہونچ ہی گئے جس کے لئے ان کی روح اوایل عمر ہی سے بیتاب و مضطرب تھی۔

پھر یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ اسی زمانہ میں جب کہ وہ جستجوئے حقیقت کی پیچیدہ راہوں سے گزر رہے تھے ملک کے سیاسی حالات نے بھی ان کا دامن اپنی طرف کھینچا اور آخر کار کافی غور و فکر کے بعد اپنے ذہن و عمل کے متوازی خطوط میں ایک پیدا کر کے دونوں کو ایک نقطہ پر مل جانے دیا اور پھر وہیں عزم راسخ کا ایک آہنی مجسمہ بن کر ٹھہر گئے۔

ان خطوط سے ہمیں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ کتنے غیور انسان تھے اور دنیا کے ہر معاملہ کو وہ کس فلسفیانہ نگاہ اور حکیمانہ استغناء سے دیکھتے تھے۔ جن خطوط میں انھوں نے اپنی داستان گرفتاری اور حالات قید و بند لکھے ہیں، ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انکے فلسفیانہ صبر و ضبط کا کیا عالم تھا۔ ان کو کلکتہ سے کتابیں منگانے کی اجازت دی جاتی ہے جس کی ان کو انتہائی آرزو تھی لیکن وہ اسے گوارا نہیں کرتے۔ مولانا کی رفیقۂ حیات بستر علالت پر ان کو دیکھنے کے لئے تڑپ رہی ہیں اور مولانا کو اس کی اجازت بھی مل سکتی ہے کہ وہ جا کر ان کو دیکھ آئیں لیکن حکومت سے وہ اس کی درخواست کرنا اپنی توہین سمجھتے ہیں یہاں تک کہ ان کا انتقال ہو جاتا ہے اور مولانا نہایت صبر و شکر کے ساتھ یہ خبر سنتے ہیں اور خاموش ہو جاتے ہیں کیسی سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے، لیکن مولانا کی زندگی میں اور بہت سی باتیں ہمیں ایسی ہی نظر آتی ہیں جن کو سمجھے بغیر ہی سمجھنا پڑتا ہے۔

مولانا کے خطوط دوسرے اکابر کے خطوط سے بالکل مختلف ہیں۔ ذاتی خطوط کو صرف اس لئے دلچسپی سے پڑھا جاتا ہے کہ ہم کو ان کے لکھنے والوں کی بے تکلف زندگی کے حالات بھی کچھ نہ کچھ معلوم ہو جاتے ہیں، لیکن مولانا کے جو خطوط اس وقت تک شایع ہو چکے ہیں، وہ زیادہ تر پند نامۂ عطار کی سی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے ان کی خلوت پر روشنی نہیں پڑتی، یہاں تک کہ حکایت زاغ و بلبل اور چڑے چڑیا کی کہانی قسم کی ہلکی چیزوں میں بھی وہ اپنی فلسفیانہ سنجیدگی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اور جب اپنے ذوق چاء نوشی کا ذکر کرتے ہیں تو گفتگو اس کے آئین و آداب تک پہونچ جاتی ہے۔ اسی طرح جب سلسلۂ بیان میں کسی خاص شخص یا مقام یا ذکر آجاتا ہے تو وہ تاریخ کے صفحے الٹ کر رکھ دیتے ہیں۔ الغرض مولانا کے ان خطوط سے ان کی خلوت پر کوئی روشنی نہیں پڑتی اور جنھوں نے مولانا کا مطالعہ زیادہ قریب سے کیا ہے ان کو بھی خلوتیان راز بننے کا شرف کبھی حاصل نہیں ہوا۔ مولانا کی فطرت اس صدف کی سی فطرت تھی جو اندر ہی اندر قطرۂ نیساں کو موتی بنایا کرتی ہے اور کسی کو اس کا علم نہیں ہوتا۔ ان خطوط سے ان کے جن ذاتی معمولات پر روشنی پڑتی ہے وہ صرف ان کی صبح خیزی ہے یا چاء سگریٹ سے غیر معمولی دلچسپی اور اس سے آگے ہمیں ان کی دنیائے خلوت کا حال بالکل معلوم نہیں ہوتا۔

افسوس ہے کہ ان کا کوئی خط ایسا ہمارے سامنے نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان پر کبھی عہد طفلی و شباب بھی آیا تھا یا نہیں اور اگر آیا تھا تو اسے کس طرح انھوں نے بسر کیا۔ (پھر اگر انھوں نے اس قسم کے خطوط لکھے تھے اور ضایع ہو گئے تو یقیناً بڑے افسوس کی بات ہے لیکن اگر قصداً شایع نہیں کئے گئے تو پھر یہ بات ظلم کی حد تک پہونچ جاتی ہے)۔ کاش کہ ان کی زندگی کا کوئی ایک ہی واقعہ ہم کو ایسا مل جاتا کہ باوجود پختگی عقل و ہوش و آگاہی دین و تقویٰ کسی وقت بے اختیارانہ ان کی زبان سے یہ بھی نکل گیا تھا کہ

الفراق اے ہوش و تقویٰ، الوداع اے عقل و دیں!

دوسرا قدم

یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء کو مرکزی نظم و نسق کے علاقوں اور تمام ریاستوں کے منتخب علاقوں اور منڈیوں میں میٹرک باٹ رائج کیے گئے تھے۔ نیز دو برس کے عرصے میں پرانے باٹوں کی جگہ نئے باٹوں کو مکمل طور پر رواج دینا طے پایا تھا۔

یہ دو برس کا عرصہ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۰ء کو ختم ہو جائے گا۔ اور اس کے ساتھ ہی ان علاقوں میں میٹرک اوزان کا استعمال لازمی ہو جائے گا۔

اس اصلاح کے نفاذ کا دوسرا قدم ملک کے دوسرے علاقوں میں بھی میٹرک باٹوں کو رواج دینا ہے۔ اس غرض سے منصوبے بنائے جا رہے ہیں اور ان پر عنقریب عمل شروع ہو جائے گا۔ کیرالا ریاست میں میٹرک باٹ جاری ہو چکے ہیں۔ دوسری ریاستیں بھی جلد ہی میٹرک اوزان جاری کریں گی۔

میٹرک نظام اختیار کیجیے

آسانی و یکسانی کے لیے

جاری کردہ بھارت سرکار

عہدِ اسلامی کے غلام اور کنیزیں

(نیاز فتحپوری)

ظہورِ اسلام سے پہلے شام، عراق، مصر و فارس کے اصلی باشندے تقریباً سب کے سب غلامی کی زندگی بسر کر رہے تھے، یہاں تک کہ جن غلاموں سے کاشتکاری کا کام لیا جاتا تھا، زمین کے ساتھ وہ بھی فروخت ہو جاتے تھے اور ان کی زندگی مختلف مالکوں کی غلامی کے سوا کچھ نہ تھی۔

لیکن جب یہ ممالک مسلم حکومت میں شامل ہو گئے تو حالت بالکل بدل گئی اور غلامی کا طوق ان کی گردن سے اُتر گیا۔ کیونکہ ان میں سے جو مسلمان ہو گیا یا مسلمان نہیں ہوا اور جزیہ دینے پر راضی ہو گیا ـ وہ آزاد ہو گیا۔ البتہ روم و ایران کی فوجوں کے جو سپاہی گرفتار ہوئے وہ بے شک غلام بنائے گئے، لیکن جب ان میں سے بھی اکثر مسلمان ہو گئے تو وہ موالی کہلائے اور انھوں نے اسلام کی خدمات بھی انجام دیں۔

چونکہ یہ زمانہ مسلمانوں کی فتوحات کا تھا، اس لئے جنگی قیدیوں کی تعداد ہزاروں تک پہونچ جاتی تھی۔ چنانچہ ۹۱ھ میں جب موسیٰ بن نصیر نے افریقہ فتح کیا تو تین لاکھ قیدی اس کے ہاتھ آئے جن میں ۶۰ ہزار تو اس نے خلیفہ ولید بن عبدالملک کی خدمت میں بھیج دئے، بہت سے غلاموں کی حیثیت سے فروخت کر دئے گئے اور جب وہ اندلس سے لوٹا تو شرفاء طوط کی ۳۰ ہزار دوشیزہ لڑکیاں اس کے ساتھ تھیں۔

چونکہ جنگی قیدیوں میں مردوں کے علاوہ عورت، بچے بھی شامل ہوتے تھے اور ان سب کا ساتھ لیجانا دشوار بات تھی اسلئے انھیں بہت ارزاں فروخت کر دیا جاتا تھا۔ جنگ عموریہ (۲۲۳ھ) کے قیدی پانچ پانچ درہم میں فروخت کر دئے گئے۔ ۲۲۳ھ میں بلادِ روم کی فتح میں ابراہیم بن ایالی کو اور [illegible]ھ میں فرمانروائے غزنہ کو ایک ایک لاکھ لونڈی غلام ہاتھ آئے۔ اندلس کی جنگ ارک میں اتنا کثیر مالِ غنیمت ہاتھ آیا کہ ایک ایک درہم میں غلاموں کو فروخت کر دیا گیا اور نصف نصف درہم میں تلواریں۔

خلفاء کے پاس جو لونڈی غلام ترکستان و بربر وغیرہ سے بطور تحایف بھیجے جاتے تھے وہ ان کے علاوہ تھے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت لونڈی غلاموں کی کثرت کا کیا عالم تھا۔

صدرِ اسلام میں یہ قاعدہ مقرر تھا کہ مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ بیت المال میں جمع کر دیا جاتا تھا اور باقی سرداروں میں تقسیم ہو جاتا تھا، لیکن بعد کو مختلف زمانوں میں مختلف قاعدے مقرر ہوئے مصر کی دولت فاطمیہ میں یہ ہوتا تھا کہ جب فوجیں کسی مہم سے فاتحانہ واپس آتی تھیں تو جہاز کے جہاز لونڈی غلاموں سے بھرے ہوئے ساحل قاہرہ پر آتے ـ اور مرد قیدیوں کو ایک خاص جگہ جس کا نام مناخ تھا ٹھہرا دیتے تھے اور سرکش قیدیوں کو قتل کر دیتے تھے۔ عورتیں قصرِ خلیفہ میں پہونچا دی جاتی تھیں، جن میں سے بعض وزراء میں تقسیم ہو جاتی تھیں اور باقی قصرِ خلافت میں رکھ لی جاتی تھیں۔ چھوٹے بچے اساتذہ کے پاس تعلیم و تربیت کے لئے بھیج دئے جاتے تھے۔ ان کو ترابی کہتے اور یہ جوان ہو کر اپنی خدمات کے لحاظ سے اچھے اچھے عہدوں تک پہونچ جاتے تھے۔

پھر یہ رواج صرف مسلمانوں ہی میں نہ تھا بلکہ اس وقت ہر ملک میں پایا جاتا تھا۔ مسلم قیدی جو دشمنوں کے ہاتھ آجاتے وہ بھی انھیں غلام بنا لیتے تھے۔ لیکن خلفاء ان کے واپس لینے کی بڑی کوشش کرتے تھے، یعنی یا تو فدیہ دے کر ان کو واپس لے لیتے یا اپنے یہاں کے قیدیوں سے تبادلہ کر لیتے تھے۔ یہ طریقہ عرب و روم میں زیادہ رائج تھا کیونکہ انھیں دونوں میں زیادہ لڑائی ٹھنی رہتی تھی۔ اس کا طریقہ یہ تھا کہ ایک مقررہ جگہ پر دونوں طرف کے قیدی جمع ہوجاتے تھے اور پھر ایک ایک کر کے ان کا تبادلہ عمل میں آتا تھا۔ اگر کسی طرف تبادلہ کے بعد بھی کچھ قیدی رہ جاتے تھے تو ان کا فدیہ ادا کر کے واپس لیا جاتا تھا۔ لیکن رومی حکومت بہت کم قیدیوں کا فدیہ ادا کرتی تھی کیونکہ ان میں زیادہ تر غیر رومی جماعتوں کے افراد ہوتے تھے اور ان کی آزادی کی پروا انھیں زیادہ نہ ہوتی تھی۔ اسی لئے مسلم حکومتوں میں غیر ملکی غلاموں کی تعداد بہت زیادہ ہوگئی یہاں تک کہ ایک معمولی سپاہی اور سوار بھی متعدد غلاموں کا مالک ہوتا تھا اور امراء کا تو یہ حال تھا کہ جب باہر نکلتے تھے تو سیکڑوں غلام ان کے جلو میں ساتھ ساتھ چلتے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ رافع بن ہرثمہ والی خراسان (سنہ ۲۸۹ھ) چار ہزار غلاموں کا مالک تھا۔

ان غلاموں سے مختلف قسم کے کام لئے جاتے تھے اور ان کی تعلیم و تربیت بھی اسی لحاظ سے کی جاتی تھی۔ اس کے لئے جو ماہرین فن مقرر کئے جاتے تھے انھیں استاد کہتے تھے۔ ان غلاموں میں سے اکثر فوجی تعلیم و تربیت کے لئے چن لئے جاتے تھے اور باڈی گارڈ وغیرہ کا کام دیتے تھے۔ چنانچہ اخشید (امیر مصر) کے پاس آٹھ ہزار مملوک (غلام) تھے، جن میں [illegible] ہزار رات کا پہرہ دینے کے لئے وقف تھے۔ ان میں خاص خاص غلام اچھی فوجی تربیت حاصل کرنے کے بعد عساکر اسلامی میں شامل کر لئے جاتے تھے اور بعض کی قیمت ایک ہزار دینار (اشرفی) تک پہونچ جاتی تھی۔

جو غلام گھروں میں خادم کی حیثیت سے کام کرنے کے لئے چن لئے جاتے تھے، انھیں تدبیر منزل کی تعلیم دی جاتی تھی جس میں فراشی، طباخی، دربانی و نقابت وغیرہ سبھی کچھ شامل تھا۔

قصر و دربار کی زینت کے لئے زیادہ تر نوعمر خوبصورت غلام چنے جاتے تھے جو نہایت بیش قیمت لباس سے آراستہ رہتے تھے اور ہر وقت خلفاء کے آس پاس رہتے تھے۔ سب سے پہلے امین الرشید (ہارون الرشید کے بیٹے) نے اس کی ابتدا کی اور رفتہ رفتہ خلفاء کا یہ ذوق اتنا بڑھ گیا کہ المقتدر باللہ کے قصر میں مختلف ملکوں سے حاصل کئے ہوئے گیارہ ہزار غلام پائے جاتے تھے۔

قصر خلفاء میں غلاموں کے ساتھ ساتھ مخنثوں کی بھی ایک جماعت پائی جاتی تھی۔ جس کی ابتدا امین الرشید نے کی۔

مخنث بنانے کا رواج، اشوریوں، بابلیوں اور قدیم مصریوں میں بھی پایا جاتا تھا، اور یہیں سے وہ روما اور فرانس میں پہونچا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی ابتدا سمیرامیس ملکۂ آشور کے زمانہ سے ہوئی (۲ ہزار سال قبل مسیح) لیکن یہ خیال کرنا کہ قوت مردمی ختم ہونے کے بعد ان کی جرأت و مردانگی بھی ختم ہوجاتی تھی، صحیح نہیں، کیونکہ تاریخ میں بعض مخنثوں کی شجاعت و دلیری کے کارنامے بھی بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ چنانچہ چھٹی صدی عیسوی میں (بہ عہد جسٹینین) نارسس مشہور فوجی کمانڈر مخنث ہی تھا۔ اسی طرح ہرمیاس حاکم اتارنیہ اور مصر کا کافور اخشیدی بھی مخنث تھا۔ حکومت رومانیہ کے آخری عہد میں بھی ان کا بڑا زور تھا اور ہند، فارس و چین کی تاریخ میں بھی بہت سے دلیر و سربرآوردہ مخنثوں کے نام نظر آتے ہیں۔

مخنث بنانے کی اصلی غرض یہ تھی کہ خواتین حرم کی پاسبانی کی خدمت ان سے لی جائے اور اسی لئے ان کی مردانہ جنسی خصوصیت کو خصی کر کے ختم کر دیا جاتا تھا۔ مسلم امراء میں سب سے پہلے یزید بن معاویہ نے اس رسم کو اختیار کیا اور پھر اس کا رواج عام ہوگیا حالانکہ رسول اللہؐ نے اسے ناجائز قرار دیدیا تھا (حدیث نبوی بروایت ابن مظعون)

بردہ فروشی کا رواج یورپ میں اسلام سے قبل ہی پایا جاتا تھا۔ وہاں اس رواج کی ابتدا اس طرح ہوئی کہ جب قبائلی مقابلہ

(روس) بحر اسود کے شمال سے وسط یورپ کی طرف بڑھے تو سیکسن و ہن (H U N) قوموں سے ان کا تصادم ہوا اس سلسلہ میں جتنے افراد گرفتار ہوتے تھے انھیں غلام بنا لیا جاتا تھا اور بازار میں فروخت کر دیا جاتا تھا، چونکہ ایسے غلاموں کی تعداد بڑھتی جاتی تھی اس لئے رفتہ رفتہ ان کے فروخت کرنے کے لئے بردہ فروشی کے بازار قایم ہوگئے، اور تجار نے ان کو مول لے لیکر براہ فرانس و ہسپانیہ افریقہ، شام و مصر کی طرف بھیجنا شروع کیا اور ان ملکوں میں مسلمان قابض ہونے کے بعد بھی یہ رواج قائم رہا۔

چونکہ صقالبہ کی عورتیں بہت حسین ہوتی ہیں اس لئے وہ بکثرت امراء کے حرم میں داخل ہوگئیں اور ان کی خدمت وحفاظت کے لئے مخنثوں کو ترجیح دی جانے لگی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مخنث بنانے کے بہت سے ادارے قایم ہوگئے جن میں وردن (فرانس) اس کا بہت بڑا ادارہ تھا۔ یہودی تاجر غریب خاندان کے بچوں کو لے کر انھیں خصی کر دیتے تھے اور ان میں سے جو چند زندہ بچ جاتے تھے انھیں اسپین بھیج دیتے تھے اور یہاں وہ بڑی قیمت پر فروخت ہوتے تھے۔ رفتہ رفتہ اس رواج نے اتنی اہمیت اختیار کرلی کہ انھیں تحایف کے طور پر بھیجا جانے لگا، چنانچہ ملوک فرانس، اندلس وغیرہ کے مسلم امراء کو خوش کرنے کے لئے اکثر و بیشتر مخنث بھیجا کرتے تھے۔ اور جب برشلونہ کے امیر نے خلیفہ اندلس (مستنصر) سے تجدید صلح کرنا چاہی تو منجملہ اور بہت سے ہدایا کے قبائل صقالبہ کے بیس مخنث لڑکے بھی پیش کئے۔

یہ حال تھا صرف مرد غلاموں اور مخنثوں کی قدر و قیمت کا، لیکن لونڈیوں کو جو عروج حاصل ہوا وہ اس سے کہیں زیادہ تھا قاعدہ یہ تھا کہ جنگی قیدیوں کے سلسلہ میں جو عورتیں یا لڑکیاں ہاتھ آتی تھیں وہ فاتحین کی ملکیت سمجھی جاتی تھیں خواہ وہ کسی اچھے خاندان کی ہوں یا عوام کی۔ پھر ان میں سے اکثر تو خادمہ کی حیثیت اختیار کرلیتی تھیں اور بعض جو بہت زیادہ حسین ہوتی تھیں وہ حرم کے لئے چھانٹ لی جاتی تھیں۔ جب مال غنیمت کی بہتات کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی دولت و ثروت بھی بڑھی تو خلفاء و امراء کو خوش کرنے کے لئے زر و جواہر کے ساتھ کنیزیں بھی پیش کی جانے لگیں۔ جن خلفاء کو محض حسن و جمال پسند تھا ان کے لئے حسین ترین لونڈیاں بھیجی جاتیں، جو رقص و سرود کے شایق ہوتے ان کو اس فن کی ماہر کنیزیں فراہم کی جاتیں اور حرم میں داخل ہونے کے بعد ان کی بڑی عزت کی جاتی۔ کیونکہ ان کے بطن سے جو اولاد پیدا ہوتی اس کی حیثیت منکوحہ بیویوں کی اولاد سے کم نہ ہوتی تھی، بلکہ عہد عباسیہ میں تو متعدد ولی عہدوں کی مائیں یہی کنیزیں تھیں۔

جعفر برمکی کے پاس دنانیر نامی ایک کنیز تھی جو غیر معمولی حسین وجمیل اور ماہر موسیقی تھی۔ اسے جعفر برمکی نے مدینہ ہی کے ایک شخص سے خریدا تھا۔ ہارون الرشید پر اس کی خوش آوازی کا اتنا اثر ہوا کہ وہ اکثر جعفر برمکی کے مکان پر محض اس کا گانا سننے جاتا اور اس پر انعام و اکرام کی بارش کرتا رہتا۔

جب ملکۂ زبیدہ کو معلوم ہوا تو اس نے ہارون الرشید سے شکایت کی کہ یہ بات خلیفہ کی شان کے خلاف ہے کہ وہ روز اپنے وزیر کے مکان پر جا کر محفل سرود میں حصہ لے۔ لیکن رشید باز نہ آیا۔ زبیدہ نے مجبوراً دس نہایت حسین کنیزیں رشید کے لئے فراہم کیں تاکہ وہ دنانیر کا خیال چھوڑ دے ان میں سے ایک کا نام مراجل تھا جس کے بطن سے امون الرشید پیدا ہوا، دوسری کا نام ماردہ تھا جو معتصم کی ماں تھی اور تیسری ماردہ سے صالح پیدا ہوا۔

جیسا کہ ابھی ظاہر کیا گیا ہے لوگ خلفاء کو خوش کرنے کے لئے حسین لونڈیاں بھی تحفہ میں پیش کرتے تھے۔ چنانچہ ایک بار ابن طاہر نے خلیفۂ متوکل کو دو سو لونڈیاں اور غلام ہدیتاً پیش کئے۔

پھر یہ رواج مسلمانوں ہی میں نہ تھا بلکہ فارس و روم کے درباروں کا بھی یہی حال تھا اور بعض اکاسرہ کے دربار میں چھ چھ ہزار لونڈیاں حاضر رہتی تھیں۔

چونکہ امراء و خلفاء کا یہ ذوق برابر بڑھتا جا رہا تھا، اس لئے لونڈیوں غلاموں کے تاجر دور دور مقامات (ترکی، ہند، کردستان، چین، آرمینیا، روم، بربر وغیرہ مختلف ملکوں) سے خوبصورت لڑکیاں خرید کر لاتے، انھیں رقص و غنا، ادب و شعر، تہذیب مجلس وغیرہ کی تعلیم دیتے اور جب وہ اس میں ماہر ہو جاتیں تو بڑی گراں قیمت پر انھیں فروخت کرتے۔ جو کنیزیں عیسوی، یہودی یا مجوسی مذہب کی ہوتیں اور مسلمان ہونا نہ چاہتیں تو ان پر کوئی جبر نہ کیا جاتا اور وہ اپنے مراسم مذہبی آزادی سے ادا کر سکتی تھیں۔ چنانچہ احمد بن صدقہ کا بیان ہے کہ ایک دن اتوار کو میں مامون الرشید کے دربار میں پہونچا تو مسیحی کنیزوں کی کمر میں زنار، گردن میں طلائی صلیبیں اور ہاتھوں میں کھجور اور زیتون کی شاخیں بھی دیکھیں۔

کنیزوں کی تجارت رفتہ رفتہ اتنی وسیع ہو گئی کہ اس فن کی کتابیں بھی تصنیف ہونے لگیں جن میں کنیزوں کی خصوصیات اور ان کی تعلیم و تربیت کا ذکر ہوتا تھا، اور تجربہ کی بنا پر ان کا فیصلہ یہ تھا کہ نجابت کے لحاظ سے فارس، خدمت کے لئے روم، سرود و غنا کے لئے بربر، حفاظت قصر کے لئے حبش، مطبخ کے لئے نوبیا، اور بچوں کی پرورش کے لئے آرمینیا کی کنیزیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ حسن و جمال کے لحاظ سے ان کی تقسیم یہ تھی کہ چہرہ ترکی کا، جسم روم کا، سلیقہ چین و فارس کا، آنکھیں حجاز کی، کمر یمن کی رعنائی بصرہ و کوفہ کا حصہ ہے۔

بردہ فروشی کا سب سے بڑا مرکز بغداد تھا، جہاں بیک وقت ہزاروں تقویٰ شکن لونڈیاں بازار بردہ فروشی میں لائی جاتی تھیں اور بڑی گراں قیمت پر فروخت ہوتی تھیں۔

ان لونڈیوں کی قدر و قیمت کا سبب صرف ان کا حسن و جمال نہ تھا، بلکہ اس میں ان کی تعلیم و تربیت، تہذیب و شائستگی، رقص و غنا، شعر و شاعری کو بھی بڑا دخل تھا۔

ابراہیم موصلی اور اسحاق (اپنے عہد کے بڑے مشہور مغنی) جو لونڈی سو دینار میں خریدتے تھے، اسے غناء و موسیقی کی تعلیم دینے کے بعد ہزاروں دینار میں فروخت کرتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ بعض خلفاء جو لہو و لعب کے شائق نہ تھے وہ لونڈیوں سے دور دور رہتے تھے، مثلاً معاویہ، منصور اور عبد الرحمان الداخل، لیکن بعد کو دور اوسط میں لونڈیوں کے اثرات بہت بڑھ گئے جس کا اندازہ اس واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ ایک بار رشید اپنی ذات آثال سے اتنا خوش ہوا کہ اس سے کہا "آج تو جو خواہش کرے گی میں اسے رد نہ کروں گا" یہ سن کر اس نے کہا کہ "ستر سال تک فارس کا خراج وصول کرنے کا اختیار اس کے شوہر کو دیدیا جائے"۔ رشید نے اسی وقت تحریر لکھدی اور اپنے بعد اپنے ولی عہد کو بھی اس عہد کا پابند قرار دیا۔

ایک غیر معروف مثنوی :- "گلدستۂ مسرت"

(ڈاکٹر گوپی چند نارنگ)

منشی عطا علی خاک کی یہ مثنوی مطبع نظامی، کانپور سے ۱۲۸۵ھ میں ۱۷ صفحات پر شایع ہوئی۔ اس کا سال تصنیف ۱۲۸۳ھ ہے جیساکہ ظہور علی ظہور کے اس قطعۂ تاریخ سے ظاہر ہے :-

دیکھی جو مثنوی یہ ہم نے ظہور جس دم — بے شبہ اس کو پایا گلدستۂ مسرت
آئی یہ اپنے جی میں تاریخ اس کی لکھیے — دل نے کہا "بنایا گلدستۂ مسرت"

۱۲۸۳ھ

اس مثنوی میں ہسوہ (ضلع فتحپور، اتر پردیش) کا ایک سچا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ اس کی تصدیق واحد علی وحید کے اس قطعہ سے بھی ہوتی ہے جو مثنوی کے آخر میں درج ہے :-

وحید مثنوی جو یہ عطا علی نے کہی، — معاملہ ہے قریب جوار ہسوا کا
حُسن کا قصہ ہے روپا ہے اس کی جانِ عزیز — یہ قصہ دید کے لایق ہے قلب مشیدا کا

مثنوی کی ابتدا حمد و نعت سے ہوتی ہے۔ یہ ۱۴ اشعار پر مشتمل ہے اس کے بعد ▪ اشعار شاعر نے اپنے مرشد کی تعریف و توصیف میں لکھے ہیں۔ چند یہاں درج کئے جاتے ہیں :-

شاہ عبدالسّلام فخرِ زماں، — زیب اورنگ کشورِ عرفاں
عابدِ حق شناس و ایماں، — زاہدِ پاک و حافظِ قرآں
جائے ہسوہ ہے اس سے رشکِ ارم — عام ہیں اس کے فیضِ لطف و کرم

قصے کے آغاز سے پہلے مصنف نے اپنے استاد کا ذکر یوں کیا ہے :-

نام برہان دین باسمِ مبین — بہر دینِ نبی دلیلِ متین،
بسکہ ہے پارسا وہ مردِ خدا — ہے تخلص بھی پارسا اس کا
باغِ ہسوہ کو ہے بہار اس سے — ہے مجھے پایۂ وقار اس سے،

عطا علی خاک نے سببِ تالیف میں لکھا ہے کہ ایک دن ہسوہ میں وہ اپنے دوست واحد علی وحید کے ہاں بیٹھے تھے کہ منظوم قصوں کا ذکر چل نکلا۔ کوئی شیریں فرہاد کا نام لیتا تھا کوئی لیلیٰ مجنوں کا قصیدہ پڑھتا تھا۔ کسی نے ہیر رانجھا کی داستانِ عشق بیان کی مگر عطا علی نے کہا قدیم قصوں کو جانے دیجئے۔ اب بھی جذبۂ عشق میں حرارت باقی ہے اور عشق و محبت کا ایک دردانگیز واقعہ یہیں گزرا ہے۔

کوئی مجنوں کا ذکر کرتا تھا — کوئی لیلیٰ دشوں پہ مرتا تھا
کوئی کرتا تھا ذکرِ رانجھا و ہیر — کوئی سکتے میں صورتِ دلگیر

بولا میں بھی یہ سُن کے قالِ مقال ہے عبث قصّۂ کہن یہ خیال
جذبۂ عشق اب بھی باقی ہے جامِ رنگیں بدستِ ساقی ہے
ابھی اک ماجرا یہیں گزرا حال میں نے وہ سب بیان کیا
سُن کے وہ ذکر خوش ہوئے اکثر بولے کر نظم اے سخن پرور
اس کی خواہش ہر اک سعید نے کی کہ زیادہ مگر وحید نے کی

اس کے بعد شاعر نے دعوےٰ کیا ہے کہ وہ اصل قصّہ سے انحراف نہیں کرے گا۔

نظم کرتا ہوں یہ نیا قصّہ یعنی جس طرح سے کہ ہے گزرا
کرتا ہوں حالِ واقعی تحریر لائیں اس کا یقیں صغیر و کبیر

آغازِ قصّہ کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ عطا علی خاں اس واقعہ کے عینی شاہد نہ تھے بلکہ انھوں نے بھی اسے کسی دوسرے سے سُنا۔

راوی معتبر جہاں پیما، کہ وہ ناقل ہے اس فسانے کا
مجھ کو اس طرح سے بتایا ہے کہ وہ آنکھوں سے دیکھ آیا ہے

مستوہ کے قریب علاقے میں ایک گل فروش رہتا تھا۔ اس کی نوجوان بیٹی روپا اپنے حُسن و جمال کی بدولت گاؤں بھر میں مشہور تھی۔ کمسنی میں اس کی شادی ہوگئی لیکن ابھی گونا نہیں ہوا تھا اور وہ ماں باپ ہی کے گھر رہتی تھی۔ صبح شام گاؤں کے کنویں سے پانی بھر لانا اس کا معمول تھا۔ اس کنویں کے قریب زمیندار سکّہ باندے شیخ حسن کا مکان تھا۔ ایک دن ناگہاں دونوں کا سامنا ہوا اور روپا دل و جان سے حسن پر فدا ہوگئی۔

ہوش جاتے رہے نگاہ جو کی ہل گیا آسمان آہ جو کی
تھی وہ لیلیٰ مگر بنی مجنوں چشمِ بیمار سے وہ روئی خون
پانی چھڑکا نہ ہوش میں آئی اور بھی آگ اس نے بھڑکائی
لائے گھر تک وے جگر تھامے کوئی بازو کوئی کمر تھامے
کی دوا جس نے جو کہ بتلائی لیک آئی نہ کچھ توانائی،
بڑھی دو دن میں ایسی بیماری جیسے برسوں کا کوئی آزاری
نہ کھُلا اس کا کچھ بھی رازِ بطون بڑھ چلا رفتہ رفتہ اور جنون

آخر ایک ہمراز دایہ کو ہمدرد اور مونس جان کر روپا نے احوالِ دل بتایا، دایہ اس کا پیغام لے کر حسن کے پاس گئی، لیکن حسن بدنامی کے ڈر سے طیار نہ تھا، اس نے مشورہ دیا:۔

کس لئے دربئے مصیبت ہے کہ اس طرح تجھ کو اُلفت ہے
چاہ پر بھرنے آب روز آنا دیکھ کر مجھ کو گھر چلی جانا
میں بھی دیکھوں تجھے بہانے سے لطف ہو ایسے آنے جانے سے
دور سے دونوں کا نظارہ ہو کوئی جانے نہ اور اشارہ ہو
کیا کروں ہے خیالِ بدنامی دیکھیئے کیا کرے یہ ناکامی
نوکری جائے گی جفا کے ساتھ ہوں گا مشہور اس خطا کے ساتھ

مگر دایہ بھی بڑی پُرفن تھی وہ مکر و حیلے سے حسن کو روپا کے گھر لے ہی آئی :-

پھونکنے کے بہانے گھر میں گیا   ہوئے اک جا وہ مہر و ماہ لقا
زندگی پائی جسمِ مردہ نے   کھول دی آنکھ اُس فسردہ نے

روپا عشق میں وارفتہ و بیخود ہو چکی تھی۔ اس نے حسن کو صاف صاف کہہ دیا کہ وہ اس کے بغیر ایک پل بھی زندہ رہنے کو طیار نہیں لیکن حسن راہِ عشق کو وضع احتیاط سے طے کرنا چاہتا تھا۔ وہ بغیر کسی قسم کا وعدہ کئے اپنے مکان لوٹ آیا۔ غرض اسکی بے التفاتی سے روپا کی حالت روز بروز بگڑنے لگی۔ ملاحظہ ہو عطا علی خاک نے ان کیفیات اور حالات کو کیسی روانی اور برجستگی سے ادا کیا ہے :-

ایک دن بھی نہ پھر قرار آیا   تھرتھرایا بدن بخار آیا
دل میں کہنے لگی نہیں جو یار   تو یہ جینا عبث ہے آخر کار
باپ ماں سے بہانہ کرکے اُٹھی   دل دھڑکتا تھا ہاتھ دھر کے اُٹھی
کہتی تھی اپنے دل سے وہ ناداں   جان کیا ہے اگر نہیں جاناں
جب نہ راضی کسی کا دلبر ہو   پھر تو عاشق کو موت بہتر ہو

روپا کی دیوانگی اس حد تک بڑھ گئی کہ :-

چاہ میں ہو کے باؤلی اک بار   گر پڑی وہ کنوئیں میں آخر کار
بولیں پنہاریاں یہ چلّا کر   کہ گری گل فروش کی دختر
دوڑی خلقت کنوئیں کے گرد آئی   مجتمع ہو گئے تماشائی

لوگوں کی بروقت مدد سے روپا کی جان بچ گئی۔ اس حادثہ سے حسن کے اوسان بجا نہ تھے۔ وہ دل ہی دل میں خوفزدہ ہو رہا تھا کہ کہیں رازِ عشق عیاں نہ ہو جائے۔ مگر روپا نے انتہائی ضبط اور رازداری کا ثبوت دیا :-

نہ کیا پر کچھ اس نے ذکر ذری   سخت معیوب سمجھی پردہ دری

لوگوں نے گرنے کا سبب پوچھا تو اس نے کہا :-

آئی تھی یاں پہ بہرِ آب کشی   ناگہاں اتفاق سے یوں گری

اس مقام پر عطا علی خاک اپنے تاثرات یوں پیش کرتے ہیں :-

واہ محبوب ہو تو ایسا ہو!   اور مطلوب ہو تو ایسا ہو!
نل کہاں کا تھا اور کہاں کی دمن   دیکھو کیا کر گئے وہ غنچہ دہن ؟
پدمنی کون تھی کہاں کا رتن   مل گئے کیسے کیسے خاک میں تن!
یکدگر تھے فدائے یکدیگر،   نہ کھلا رازِ دل کسی پہ مگر

راہِ وفا میں روپا کی ثابت قدمی اور عشق میں اس کی شوریدہ سری کا حسن پر گہرا اثر ہوا۔ یادِ یار خلش بن کر تڑپانے لگی اور آخر اس نے دایہ کے ذریعہ روپا کو اپنے مکان پر آنے کی اجازت دے دی۔ روپا کے دل کی مراد بر آئی۔ وہ موقع پاکر گھر سے بھاگ نکلی اور ماہ و مشتری ایک دوسرے کے قریب آئے۔ گلی محلے والوں کے خوف سے حسن نے آبادی سے دور ایک مکان لیا اور روپا کو اس میں ٹھہرایا۔ مگر چند ہی روز میں روپا کے والدین کو اس کی خبر ہو گئی اور ایک دن جب حسن کام سے باہر گیا ہوا تھا، وہ روپا کو پکڑ کر زبردستی اپنے گھر واپس لے آئے۔ روپا سے کہا گیا کہ وہ حاکمِ شہر کے سامنے فریاد کرے کہ حسن نے اسے اغوا کیا ہے اور اس سے سخت بیداد ہوئی ہے۔ لیکن روپا اس کے لئے طیار نہ ہوئی بلکہ یہ جواب دیا

اس پہ ہو جاؤں دم میں میں قرباں کچھ ہیں شیریں نہیں جو نکلے جاں
جذبۂ عشق ہے تو جاؤں گی یا اسی کو یہاں بلاؤں گی

اس کے بعد وہ پھر موقع کی تاک میں رہی۔ غرض ایک رات :-

نیند میں جب ہوئے وہ سب غافل بام پر آئی اپنا تھامے دل
کودی یکبار جوشش خوں سے جیسے ٹوٹے ستارہ گردوں سے
چست و چالاک آئی پیش حسن غیرتِ گل سے گھر بنا گلشن
عید آئی بہم ملے دونوں کہہ چلے اپنا اپنا غم دونوں

روپا نے اپنی وفا شعاری، بلند ہمتی اور ایثار کی بدولت حسن کو اپنا گرویدہ بنا ہی لیا تھا۔ دوسرے ہی دن محبوب نے عاشق کی خاطر مذہب تبدیل کیا اور دونوں کا نکاح ہوگیا۔ غرض اس طرح عشق نے اپنی راہ سے سماجی رکاوٹوں اور مذہبی بندشوں کے کانٹے نکال دئے اور :-

مل گئی اپنے دلربا سے وہ چھوٹی رنج و غم و جفا سے وہ
دونوں جانب عجب کلام رہے وصل سے دونوں شادکام رہے

عطا علی خاکؔ اردو کے ان بدنصیب شاعروں میں ہیں جو لطفِ سخن کے باوجود قبولِ عام سے محروم رہے۔ ان کی مثنوی میں ادبی شان موجود ہے۔ قصہ کو انھوں نے بڑی سادگی، سلاست اور روانی سے نظم کیا ہے اور بعض مقامات پر نہایت شگفتہ و شیریں اشعار بھی نکالے ہیں۔ واقعات کے تسلسل میں کہیں جھول نہیں۔ روپا کے کردار کو ایسی خوش اسلوبی سے پیش کیا ہے کہ اس کی سیرت کے بنیادی اوصاف نمایاں طور پر سامنے آجاتے ہیں۔ لیکن ان خوبیوں کے باوجود یہ مثنوی مشہور تو کیا، اپنے حلقہ میں معروف بھی نہ ہوئی۔

میرا اوّلین تعرّف غالب سے

(ایک مراسلہ)

(نیاز فتحپوری)

فاروقی صاحب

آپ نے لڑ جھگڑ کر آخر کار دہلی یونیورسٹی میں اُردو کا مستقل شعبہ قائم کرا ہی لیا، مگر یہ بات میری سمجھ میں نہ آئی کہ اس خوشی میں آپ نے یہ فیصلہ کیوں کیا کہ اس کا افتتاح ذکرِ غالب سے کیا جائے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ تمیر پر آپ نے جو کچھ لکھا وہ اس وقت کی بات ہے جب آپ اپنی کوششوں کی طرف سے مایوس تھے اور اب جو آپ کامیاب ہوئے تو مرزا یاد آیا۔ ظاہر ہے کہ تمیر کے دورِ مایوسی کا انتقام اسی طرح لیا جا سکتا تھا کہ اب غالب کا جشن منایا جائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آپ کو یہ اصرار کیوں ہے کہ میں بھی اس بزم میں شریک ہوں۔ آپ کے پہلے خط کے جواب میں ادیم الفرصتی کا بہانہ تو خیر رسمی بات تھی لیکن حقیقت یہ ہے کہ میری سمجھ ہی میں نہیں آتا کہ غالب پر اب لکھوں بھی تو کیا۔ زندگی میں تو انکی یہ آرزو پوری نہ ہوئی کہ "اس کے پُرزے اُڑائے جاتے"، لیکن مرنے کے بعد ضرور پوری ہوئی یعنی آپ لوگوں نے (جن میں عرشی اور مالک رام سب سے بڑے جلاد ہیں) اس غریب کا کوئی تسمہ لگا نہ رکھا اور بال کی کھال تک نکال کر رکھ دی — یہاں تک کہ اب میرے لئے

لب تشنگی از راہ دگر بردہ ایم ما

کا بھی سوال باقی نہ رہا۔ "تاہم کچھ نہ کچھ لکھنا ہے طوعاً نہ سہی کرہاً سہی۔

اچھا تو سنئے، یہ اس وقت کی بات ہے جب غالب کو مرے ہوئے صرف تیس سال کا زمانہ گزرا تھا اور اسکے نہانخانۂ ازل سے بہ نسبت آپ لوگوں کے میں بہ اندازہ ساٹھ سال قریب تر تھا۔

والد مرحوم پنشن لے کر خانہ نشین ہو گئے تھے اور مخصوص منتہی طلباء کو فارسی کا درس دیا کرتے تھے، عموماً نماز صبح کے بعد ہی باہر دیوان خانہ میں آجاتے اور چاشت کے وقت تک سلسلۂ درس جاری رہتا۔

اس درس میں حسرت موہانی اور مدرسۂ اسلامیہ کے ایک مدرس فارسی مولوی امام علی بھی میرے ہم سبق تھے، والد مرحوم کا دستور تھا کہ پہلے وہ متن سنتے اور اس سے وہ اندازہ کر لیتے کہ طالب علم کس حد تک عبارت کا مفہوم سمجھ سکا ہے اس کے بعد وہ مشکل الفاظ کے معنی بتا کر پوچھتے "کیا سمجھے؟" اگر کسی نے صحیح مفہوم بتا دیا تو خیر ورنہ اس سے متن پھر کبھی نہ سنتے۔

رسایل طغرا زیرِ درس تھی، حسرت موہانی قرأت کر رہے تھے جب وہ اس فقرہ پر پہونچے:-

"بہم ربئی بناگوشِ مطرباں جلاجل نغل در آتش"۔ اور اس کا مفہوم بتانے لگے تو والد مرحوم نے ان کو روک دیا اور مولوی امام علی کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ "اس مولوی کو بتانے دو"۔ لیکن مولوی صاحب اس جملہ کی نشست الفاظ بھی نہ سمجھ سکے تھے معنی کیا بتاتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے دن سے وہ گلستاں پڑھنے والوں کی صف میں شامل کر دئے گئے۔

درس کے بعد یہ صحبت شعر و سخن ختم نہیں ہو جاتی تھی بلکہ دیر تک اس کا سلسلہ جاری رہتا وہ خود بھی مختلف فارسی شعراء کا کلام سناتے اور طلبہ سے بھی سنتے۔ ایک دن فارسی کے صوفی شعراء کا ذکر چھڑ گیا اور اسی سلسلہ میں جب بیدل کی شاعری پر گفتگو شروع ہوئی تو اس سلسلہ میں حسرت موہانی نے غالب کا ذکر بھی چھیڑ دیا اور یہ شعر پڑھا:

ما ہما عین خودیم اما خود از وہم دوئی
درمیانِ ما و غالب ما و غالب حائل ست

والد نے سن کر زور سے قہقہہ لگایا اور بولے۔ "سید تو نے تو حد کر دی، کیا اس سے زیادہ بے معنی شعر غالب کا کچھ اور کوئی یاد نہ تھا"۔ حسرت یہ سن کر خاموش ہو گئے اور پھر والد مرحوم نے دیر تک متصوفانہ شاعری کی تاریخ اور اس کے اسباب ترقی پر گفتگو کرنے کے بعد فرمایا کہ "غالب طبعاً صوفی منش انسان نہ تھا بلکہ یہ ذوق اس میں بیدل کے مطالعہ سے پیدا ہوا تھا۔ اس کا تصوف زیادہ تر مستعار چیز تھا اور حال سے اسے اول اول کوئی تعلق نہ تھا، ممکن ہے بعد کو حوادثِ سن اور زمانہ کے حالات نے اس میں یہ کیفیت پیدا کر دی ہو تصوف کا تعلق لطائف غیبی سے ہے۔ اس لئے اس کے اظہار کے لئے بھی زبان و اندازِ بیان میں مخصوص لطافت اور نرمی کا پایا جانا ضروری ہے اس لئے جب کوئی دعوئے تصوف و فلسفۂ الٰہیات حقیقتِ ثابتہ کی طرح کھلم کھلا پیش کیا جانے لگا تو وہ تصوف کا نظریہ تو ہو سکتا ہے لیکن شعر اس کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ غالب کا یہ شعر جس میں اس نے پہلے "ما و غالب" کو تجسیمی حیثیت سے پیش کیا ہے اور پھر تنزیہی حیثیت سے اسی نوع کا اصطلاحی شعر ہے معیاری نہیں۔ بیدل کے یہاں یہ نقص کہیں نظر نہ آئے گا، وہ خدا کا تصور بھی اس طرح پیش کرتا ہے:

عکس افتادہ در آئینہ ہوش
گل تواں گفت ولے چیدن نیست

بات وہی "ما و غالب است" کی سی ہے۔ لیکن سراپا عجز و ربودگی۔

یہ تھا میرا اولین تعارف غالب سے جو اس لحاظ سے بہت مبارک ثابت ہوا، کہ اس کے بعد کلیاتِ غالب ہمارے درس میں شامل ہو گیا، حالانکہ اس وقت ابتدائی مروجہ نصاب فارسی میں کلیات غالب کیا کسی شاعر کا دیوان بھی شامل نہ تھا، نثر کا ابتدائی نصاب اس وقت رقعات عالمگیری، گلستان، پنج رقعہ، مینا بازار، رسایل طغرا، سہ نثر ظہوری، شبنم شاداب اور ابوالفضل پر مشتمل تھا اس کے ساتھ نظم میں سکندر نامہ بھی شامل ہوتا تھا اور بوستان بھی (باب پنجم کو چھوڑ کر) اس کے بعد کلیات و دواوین کی باری آتی تھی جن میں عرفی اور انوری کے قصاید، حزیں، نظیری، صائب، ابوطالب کلیم کی غزلیں، فردوسی، خسرو، نظامی کی مثنویاں شامل ہوتی تھیں، ان کے علاوہ مشق و تمرین کی غرض سے اور بہت سی کتابیں زیر مطالعہ رہتی تھیں جن کی فہرست طویل ہے لیکن غالب کا نام اس سلسلہ میں کہیں نہ آتا تھا، شاید اس لئے کہ اس کا شمار کلاسکل شعراء میں نہ تھا۔

یہ میں نے اس لئے ظاہر کیا کہ ہمارے درس میں کلیات غالب کا شامل ہو جانا بالکل نئی بات تھی جس کو میں نے سبقاً سبقاً پڑھا، (حسرت موہانی بھی اس درس میں میرے خواجہ تاش تھے) یہ سلسلہ مہینوں جاری رہا اور اس دوران میں والد مرحوم نے کلام غالب کی جن جن خصوصیات پر روشنی ڈالی اور دوسرے شعراء فارسی کے کلام سے اس کے کلام کا موازنہ کر کے اس کی انفرادیت کو جس جس طرح متعین کیا وہ بڑی طویل داستان ہے اور مجھے اب یاد بھی نہیں۔

والد مرحوم کا فارسی مطالعہ بہت وسیع تھا، اور نہایت محققانہ و فنکارانہ، چنانچہ اس وقت اعجاز خسروی پڑھانے والا ان کے سوا کوئی نہ تھا۔ خود انھوں نے بھی یہ کتاب دہلی جا کر صہبائی سے پڑھی تھی، فرماتے تھے کہ ایران کا ایک رئیس زادہ بھی دہلی اسی غرض سے آیا ہوا تھا اور ان کا ہمدرس تھا۔ والد مرحوم فارسی کے بڑے جید شاعر تھے۔ جید میں نے اس لئے کہا کہ نعت و منقبت سے

علاوہ اور کچھ نہیں کہا۔ کسی امیر یا رئیس کی مدح میں ایک شعر بھی انھوں نے کبھی نہیں لکھا۔ ہفت بند کاشی کے جواب میں انھوں نے ایک بڑا طویل ترجیع بند خلفاء راشدین کی منقبت میں لکھا تھا۔ قصاید انھوں نے زیادہ تر عرفی کی زمینوں میں لکھے اور چونکہ وہ طبعًا بہت زیادہ دشوار پسند تھے اس لئے خود ہی اپنے تمام کلام کی شرح تحریر فرمائی۔ فارسی شعراء میں وہ حزیں کے زیادہ قایل نہ تھے اور ظہوری کی نثر کو بھی وہ قدر اول کی چیز نہ سمجھتے تھے۔ اس کے "ساقی نامہ" کی البتہ بہت تعریف کرتے تھے۔ قصائد میں عرفی کے قایل تھے اور غزلوں میں نظیری کے۔ شعراء قدیم میں سعدی اور خسرو کا نام بڑے ادب سے لیتے تھے۔ فرماتے تھے:۔ "حزیں جتنا پُرگو شاعر ہے اتنا خوشگو نہیں۔ عرفی پُرگو نہیں لیکن خوشگو زیادہ ہے"۔ نظیری اور خسرو کو نغزگو کہتے اور غالب کی شوخ نگاری کے بڑے معترف تھے وہ غالب کے فلسفہ اور تصوف کے زیادہ قایل نہ تھے اور فرماتے تھے کہ "اس کا بیان تصوف ایسا ہے جیسے کوئی سر پر ڈھول بجائے حالانکہ ڈھول کی آواز دور ہی سے اچھی معلوم ہوتی ہے"۔ اس سے مدعا یہ تھا کہ اس کے بیانِ تصوف میں اصطلاحیت زیادہ ہے اور کنایت کم۔ ایک دن غالب کی بڑی مشہور غیر معروف غزل زیر درس تھی۔ مطلع ہے:۔

دیدہ در آنکہ تا نہد دل بشمار دلبری
در دل سنگ بنگرد رقص بتان آذری

فرمایا یہ غزل غالب نے بیدل کی زمین اور اس کے تتبع میں لکھی ہے۔ خصوصیت کے ساتھ مطلع میں اس نے بہت کچھ بیدل تک پہونچنے کی کوشش کی ہے لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوسکا۔ پورا شعر ایک دعویٰ ہے بغیر ثبوت کے اور الفاظ کی نمایش ہے بغیر کسی معنوی حسن کے۔ ضرورت تھی کہ "رقص بتان آذری" کے مشاہدہ کا ثبوت پہلے مصرعہ میں پیش کیا جاتا لیکن یہ مصرعہ بھی دعویٰ ہی دعویٰ ہے اور اس طرح دونوں مصرعوں کا طرز بیان انشائیہ ہوگیا۔ علاوہ اس کے لفظ شمار تعدد کو چاہتا ہے۔ اور دلبری کا تعلق محض کیفیت سے ہے اس لئے یہ محل "شمار شیوۂ دلبری" یا "شمار ادائے دلبری" کہنے کا تھا۔ اس غزل میں تصوف کے رنگ کا یہ شعر انھیں بہت پسند تھا۔

اے تو کہ ہیچ ذرہ را جز بر رہ تو روئے نیست
در طلبت توان گرفت بادیہ را برہبری

فرمایا غالب کی انفرادیت ان دو شعروں میں زیادہ پائی جاتی ہے۔

ہر کہ دل است در برش داغ تو رویدش بدل
تا چو بدیگرے دہد باز برد بداوری
حیف کہ من بخون تپم وز تو سخن رود کہ تو
اشک بدیدہ بشمری نالہ بسینہ بنگری

والد مرحوم، غالب کی غزلوں سے زیادہ اس کے قصاید کے قایل تھے اور قصاید سے زیادہ اسکی مثنویوں کے مثنوی "ابر گہر بار" کے متعلق فرماتے تھے کہ فارسی ادب میں اس کا جواب مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔

یہ تھا میرا سب سے پہلے تعارف غالب سے جو یقینًا تدریسی قسم کا تھا، لیکن تقلیدی نہیں کیونکہ بعد کو جب میں نے کلام غالب کا آزاد مطالعہ کیا تو میں نے محسوس کیا کہ وہ نہ صرف عاشقانہ رنگ میں (جو اس کا مخصوص ذوق تھا) بلکہ فلسفیانہ اور متصوفانہ رنگ میں بھی بعض بعض ایسے غیر فانی نقوش اپنے بعد چھوڑ گیا ہے کہ اس کا بیدلانہ رنگ (جو یقینًا ناقص ہے) ہماری نگاہوں سے اوجھل ہوجاتا ہے، لیکن عہد حاضر کے نقادوں سے مجھے بڑی شکایت یہ ہے کہ اس کے خالص عاشقانہ اشعار کو بھی کھینچ تان کر فلسفہ اور تصوف کی طرف لیجاتے ہیں حالانکہ اس نوع کی دور از کار توجیہ سے شعر کا اصل لطف بڑی حد تک ختم ہوجاتا ہے، غالب کے

وہ اشعار (فارسی کے ہوں یا اُردو کے) جن میں کھلم کھلا اصطلاحی تصوف و فلسفہ صرف کیا گیا ہے اور بعید ترین تاویل کے بعد بھی ہم اُن میں تغزل کا رنگ پیدا نہیں کر سکتے یقیناً قابلِ التفات نہیں۔ مثلاً:

شاہدِ ہستیٔ مطلق کی کمر ہے عدم — لوگ کہتے ہیں کہ ہے پر ہمیں منظور نہیں

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور — جز وہم نہیں صورتِ اشیا میرے آگے

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
جو تو درپائے ہے تو میں خمیازہ ہوں ساحل کا

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے — حیراں ہوں پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں

محو کن نقشِ دوئی از ورقِ سینۂ ما — اے نگاہت الف صیقلِ آئینۂ ما

محتشم زادۂ اطرافِ بساطِ عدمیم — گوہر از بوجینۂ عنقاست بگنجینۂ ما

لیکن جب وہ ان پامال تعبیرات سے ہٹ کر فکر کرتا ہے تو پھر اُس کی شعریت اور انفرادیت کے درمیان "ما و غالب" حائل نہیں رہتا اور وہ بلند ذوقِ معنوی سامنے آجاتا ہے جو خود اُس کی زبان میں

نے از لائے پالایش چکید و آبِ حیواں شد

اس میں شک نہیں کہ اول اول غالب نے اُردو فارسی میں تقلیدِ بیدل کی کوشش کی لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ وہ خود بھی اس سے مطمئن نہ تھا اور اس کا ذوق آسودہ نہ ہوتا تھا اس لئے اُس نے اپنا زاویۂ فکر و بیان بدل دیا اور وہی بادۂ تصوف اُس نے زیادہ دلکش جام و مینا میں پیش کیا جو خود اُس کے گدازِ دل سے ڈھالے گئے تھے اور جس کی طرف اُس نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے

بینیم از گدازِ دل در جگر آتشے چو سیل
غالب اگر دمِ سخن رہ بضمیرِ من برے

لیکن افسوس ہے کہ اکثر نقادوں نے غالب کے اس ضمیر کو نظر انداز کر دیا۔

اس میں شک نہیں کہ غالب کے دورِ اول کا فلسفۂ تصوف زیادہ ۔۔۔ قسم کا تھا لیکن جب اس سے ہٹ کر اُس نے اس چیز کو پیش کیا تو وہ واقعی فکر انگیز تھا اور "فسانۂ گدازِ دل" بھی۔ مثلاً:

قفس و دام را گنہے نیست — ریختن در نہادِ بال و پر ست

ریزد آں برگ و ایں گل افشاند — ہم خزاں ہم بہار در گزر ست

اے کہ بدیدہ نم زتست آنکہ بسینہ غم ز تست — نازشِ غم کہ ہم ز تست غالبِ شاد می دہد

مقصود ما ز دیر و حرم جز حبیب نیست — ہر جا کنیم سجدہ بداں آستاں رسد

رخ کشودند و لب ہرزہ سرایم بستند — دل ربودند و دو چشمِ نگرانم دادند

جز سخن کفرے و ایمانے کجاست — خود سخن در کفر و ایماں می رود

اس رنگ کے اشعار جنھیں یقیناً تصوف کہہ سکتے ہیں، غالب کے یہاں بہت پائے جاتے ہیں اور میں ان کو اس لئے پسند کرتا ہوں کہ ایک "رند شاہد باز" بھی اس سے پورا لطف حاصل کر سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ غالب طبعاً اس عاشقانہ رنگ کا شوخ نگار شاعر تھا اور اس رنگ میں اُس نے جو کچھ اور جیسا کچھ کہا ہے وہ اپنا جواب نہیں رکھتا۔ لیکن باوجود اس کے جس وقت اس کی شاعرانہ عظمت کا سوال سامنے آتا ہے تو ہماری نگاہ سب سے پہلے اُس کی حکیمانہ شاعری ہی کی طرف جاتی ہے۔

فلاسفہ کا تصورِ الٰہ

(بہ سلسلہ ماہ دسمبر ۵۹ء)

ابنِ رشد

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

اندلس میں فلسفہ کے شیوع کی صحیح تاریخ کے متعلق یوروپ کے محققین میں بے انتہا اختلاف ہے۔ موسیو رینان کی رائے میں وہاں فلسفہ کا شیوع اموی خلیفہ الحکم ثانی کے عصر میں ہوا[۱]۔ پروفیسر رائٹ ہارٹ ڈوزی کے نزدیک پانچویں مروانی تاج دار امیر محمد کے زمانے سے شروع ہوا[۲]" اور ڈاکٹر ڈی اولیری کی تحقیق یہ ہے کہ اگرچہ اندلس کے خلفاء بنی امیہ نے تہذیب و تمدن کے لئے بہت کچھ کیا تاہم اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ انھوں نے یونانی علوم و فنون یا فلسفہ کی کوئی خدمت کی ہو[۳]۔

میری رائے میں یہ امر یقینی ہے کہ علوم و فنون کی دوسری کتابوں کی طرح کتب فلسفہ کے عربی تراجم بھی چوتھی صدی ہجری یعنی دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اندلس پہونچ گئے تھے[۴]۔ لیکن جس طرح الحکم ثانی کے نابالغ لڑکے ہشام کے حاجب المنصور نے الحکم ثانی کے کتب فلسفہ و ہیئت کو قرطبہ میں منظر عام پر نذر آتش کر دیا[۵]۔ اسی طرح اندلس میں بعض غیر عرب فرمانروا بھی کتب فلسفہ و اعتزال موجود تھے بلکہ ایسے معتزلی بھی موجود تھے جو عرش کو مدبر کائنات تصور کرتے تھے[۶]۔ لیکن علامہ ابن حزم کے انتقال کے ایک سو تیس[۷] برس بعد بربر حکمرانوں کے عصر میں اعتزال کی کتابیں اس طرح مفقود ہو گئی تھیں کہ ابن رشد کو لکھنا پڑا کہ :-

"واما المعتزلہ فانہ لم یصل الینا فی ہذہ الجزیرۃ من کتبہم شئی[۸]"۔

معتزلہ کی کتابوں کے اسی فقدان کی وجہ سے ابن رشد نے ان کے متعلق یہ غلط رائے قائم کی کہ اغلباً ان کا مسلک بھی اشاعرہ کی طرح ہوگا[۹] اور علامہ تقی الدین احمد بن عبد الحلیم بن تیمیہ (المتوفی ۷۲۸ھ) نے ابن رشد پر یہ صحیح اعتراض کیا کہ "والمعتزلۃ ہم الاصل" یعنی معتزلہ اشاعرہ سے مقدم اور اصل ہیں۔

---

[۱] "ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد" مترجمہ معشوق حسن مطبوعۂ حیدر آباد صفحہ ——— [۲] "عبرت نامۂ اندلس" عنایت اللہ مطبوعۂ لاہور جلد ثانی صفحہ ۱۵ ——— [۳] "فلسفۂ اسلام" مترجمۂ احسان احمد مطبوعۂ حیدر آباد صفحہ ۱۸۷ ——— [۴] "ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد" صفحہ ۳ فٹ نوٹ ——— [۵] حوالۂ سابق صفحہ ۷ ——— [۶] "الملل والنحل" مترجمۂ مولانا عبد اللہ جلد سوم صفحہ ۲۲۰ ——— [۷] فلسفہ ابن رشد یحتوی علی کتابی فصل المقال والکشف عن مناہج الادلۃ - مطبوعۂ مکتبۂ محمودیہ مصر صفحہ ۶۴ -

[۸] "فلسفہ ابن رشد" مطبوعۂ مصر صفحہ ۲۵

[۹] حوالۂ سابق صفحہ ۴۴ فٹ نوٹ ۱

معتزلہ کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے ناواقفیت کی بنا پر ابن رشد فلسفۂ یونان سے بھی صحیح طور سے واقف نہیں ہو سکا وہ امام غزالی کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ کے جواب میں اسی ناواقفیت کی بنا پر کبھی ابن سینا وغیرہ پر فلاسفۂ یونان کے الٰہیات بدلنے کا الزام لگا کر[1] ارسطو کے مابعد الطبیعیات کے اس عقیدے سے بے خبر رہ کر کہ غیر متحرک محرکین خدا کے علاوہ کم از کم سینتالیس اور بھی ہیں[2]۔ فلاسفۂ یونان سے یہ عقیدہ منسوب کر دیا کہ "انّ الآمر بہذہ الحرکتہ ہو المبدا و الاول"[3] یعنی افلاک کی حرکت کا حکم دینے والا صرف خدا ہے اور کبھی امام غزالی کے اس اعتراض کا (کہ فلاسفہ کے نزدیک خدا کو کائنات کے جزئیات کا علم نہیں ہے) یہ جواب دیتا ہے کہ "ان ہذا القول لیس من قولہم"[4] یعنی فلاسفہ کا یہ قول نہیں ہے کہ خدا کو اپنے غیر کا علم نہیں ہے حالانکہ دوسرے فلاسفہ کا کیا ذکر خود ابن رشد کے روحانی استاد ارسطو نے صریح الفاظ میں اقرار کیا ہے کہ غیر متحرک جوہر اول یعنی خدا کو اپنے سے کسی پست ترشے کا نہ علم ہو سکتا ہے نہ خیال[5]۔

لیکن اس ناواقفیت کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ الکندی، الفارابی اور ابن سینا کے مقابلہ میں ابن رشد، فلاسفۂ یونان کی تعلیم سے بہتر واقف تھا اور جب کہ الفارابی نے افلاطون اور ارسطو کو معادِ جسمانی کا معتقد تحریر کیا تھا[6] اور ابن سینا نے فیثا غورث، سقراط اور افلاطون میں بعض کو نبی سمجھا ہے اور بعض کو فلسفی[7]، ابن رشد ہر نبی کو تو فلسفی سمجھتا ہے لیکن ہر فلسفی کو نبی نہیں مانتا بلکہ وہ فلاسفہ کو "العلماء ورثتہ الانبیاء" کا مصداق سمجھتا ہے[8] اور بعض اور بعض اوقات تو وہ ان وارثین انبیاء کے متعلق صریح الفاظ میں یہ بھی کہ جاتا ہے کہ الٰہیات کے متعلق فلاسفۂ یونان کے برہانیات ابن سینا اور دوسرے منسوب باسلام فلاسفہ کے برہانیات و تصورات سے قطعاً متباین تھے[9]۔

دراصل ابن رشد اس حقیقت سے واقف تھا کہ فلسفۂ یونان اور کسی بھی الہامی مذہب میں تطبیق کی کوشش نہ صرف ناکام بلکہ بعض اوقات مضحکہ خیز ثابت ہوگی ابن رشد نے اس حقیقت کا اعتراف خصوصیت کے ساتھ اپنی دو کتابوں فصل المقال اور الکشف عن مناہج الادلتہ فی عقائد الملتہ میں کیا ہے جو فلسفۂ ابن رشد کے نام سے مکتبۂ محمودیہ مصر سے شائع ہو چکی تھیں۔

فصل المقال میں ابن رشد نے تصریح کی ہے کہ مذہب کے متعلق عقلی تاویلات کو عوام کے سامنے پیش نہیں کرنا چاہیئے۔ اس کے نزدیک صدرِ اسلام میں صحابۂ کرام نے عقلی تاویل سے واقف ہونے کے باوجود تاویلِ عقلی کو مسلمانوں کے سامنے پیش نہیں کیا اور جب سے عقلی تاویلات مسلمانوں میں رائج ہوئے "قل تقواہم و کثر اختلافہم"[10] یعنی ان کی خدا ترسی کم ہو گئی اور مذہبی اختلافات بڑھ گئے۔

---

[1] "تہافتہ التہافتہ" مطبوعۂ مصر صفحہ ۹۴

[2] "Metaphysics" Every man's Library page 356

[3] "تہافتہ التہافتہ" صفحہ ۹۴ [4] حوالۂ سابق صفحہ ۱۳۴

[5] "Metaphysics" Every man's Library page 349

[6] "المجموع" مطبوعۂ مصر صفحہ ۳۸

[7] "تسع رسایل فی الحکمتہ والطبیعیات" مطبوعۂ مطبع ہندیہ مصر صفحات ۲۵ - ۱۲۴

[8] "تہافتہ التہافتہ" مطبوعۂ مصر صفحہ ۱۳۴

[9] حوالۂ سابق صفحہ ۸۱

[10] "فلسفۂ ابن رشد" مطبوعۂ مصر صفحات ۳۵ - ۳۱

کتاب الکشف عن مناہج الادلۃ میں اس موضوع پر اور زیادہ وضاحت سے روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ جمہور کے لئے ظاہر پر چلنا اور ترک تاویل واجب ہے اور علماء کے لئے حضرت علیؓ کے اس ارشاد کے مطابق کہ لوگوں سے وہ کہو جو ان کی سمجھ میں آئے۔ یہ جائز نہیں ہے کہ عوام کے سامنے تاویلاتِ عقلی پیش کریں[1]، ابن رشد کے نزدیک عوام کے لئے صرف عمل کی ضرورت ہے نہ کہ علم کی اور اس میں تغیر کرنے والے خوارج ہیں "ثم المعتزلۃ بعدہم ثم الاشعریۃ ثم الصوفیۃ ثم جاء ابو حامد فطم الوادی علی القری"[2] یعنی خوارج کے بعد معتزلہ، معتزلہ کے بعد اشاعرہ، اشاعرہ کے بعد صوفیہ اور ان سب کے بعد لیکن ان سب سے زیادہ ستم ڈھانے والے امام غزالی۔

میں مصر کے فاضل جلیل محمد لطفی جمعہ کی اس رائے سے متفق نہیں ہوں کہ ابن رشد نے امام غزالی سے زیادہ شرع کی حمایت کی تھی[3] میری تحقیق یہ ہے کہ جب ابن رشد کے پیش رو حکماء اسلام نے کم از کم بظاہر شرع کو مطاع اور فلسفہ کو مطیع سمجھ کر فلسفہ کو مطابقِ شرع ثابت کرنے کی کوشش کی تھی ابن رشد نے علی الاعلان شرع کو مطابق فلسفہ ثابت کرنے کی سعی کی اور قرآنِ حکیم کے آیات کی تفسیر بالرائے کر کے کبھی یہ کہا کہ تخلیق سے قبل زمان موجود تھا، کبھی یہ فرمایا کہ آسمانوں کی تخلیق لاشے سے نہیں ہوئی اور کبھی صریح الفاظ میں اعتراف کیا کہ "فانہ لیس فی الشرع ان اللہ کان موجوداً مع العدم المحض[4]"، یعنی مذہب سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ خدا عدم محض یعنی مخلوق کے بغیر موجود تھا۔

ابن رشد کی اس صاف گوئی کا یہ نتیجہ کہ وہ جلاوطنی کے عالم میں ۵۹۵ھ مطابق ۱۱۹۸ء میں مراکش میں مرا اور انتقال سے چند برس قبل مراکش کے فرمانروا یعقوب بن یوسف بن عبدالمومن کی فلسفہ دشمنی کی وجہ سے اس کو اس حال پر پہونچا پڑا کہ قرطبہ کی مسجد سے ابنِ رشد اور اس کے لڑکے عبداللہ کو نکال دیا گیا[5] اور انتقال کے بعد بھی نہ مسلمانوں نے اس کو کسی خاص عزت کا مستحق سمجھا اور نہ عیسائیوں نے۔

ابن رشد، الفارابی اور ابنِ سینا کے برعکس عقل کو وجدان پر صراحتہً ترجیح دیتا تھا اور یہی وجہ ہے کہ جب کہ الفارابی کے حالات میں صوفیانہ وضع اختیار کرنے کا ذکر ہے[6] اور ابن سینا کے سوانح حیات میں شیخ الرئیس کے الفاظ میں ہر چہ من دانم او می بیند[7] صوفیہ کے وجدان کو فلاسفہ کی ایپس تی مالوجی یعنی علم کی طرح صحیح تسلیم کرنے کا تذکرہ ہے، ابن رشد وصل بالحق کے عقیدے میں نو افلاطونی فلسفہ سے متاثر ہو کر صوفیہ کا ہمنوا ہونے کے باوجود وجدان کو عقل سے کم تر سمجھتا رہا اور کتاب الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ میں صوفیہ کا یہ عقیدہ بیان کرنے کے بعد کہ ان المعرفۃ باللہ وبغیرہ من الموجودات شیئ یلقی فی النفس عن تجریدہا من العوارض الشہوانیۃ[8]

---

[1] فلسفۃ ابن رشد، مطبوعۂ مصر صفحہ ۴۰۔

[2] حوالۂ سابق صفحہ ۹۹۔

[3] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۲۹۰

[4] "فلسفۃ ابن رشد" مطبوعۂ مصر صفحہ ۲۲

[5] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۲۰۱

[6] "حکمائے اسلام حصہ اول" مطبوعۂ اعظم گڑھ صفحہ ۱۲۵

[7] "ترجمۂ کتاب اشارات" مطبوعۂ ایران صفحہ ط

[8] "ابن رشد و فلسفۂ ابن رشد" مطبوعۂ حیدرآباد دکن صفحہ ۱۴۰

[9] "فلسفۃ ابن رشد" مطبوعۂ مصر صفحہ ۳۳

یعنی نفس کو شہوات سے صاف کرنے کے بعد وجدان ہی سے خدا اور تمام موجودات کا علم حاصل ہوتا ہے، صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ اگر وجدان ہی سے علم حاصل ہو سکتا تو پھر عقل پیدا نہ کی جاتی اور اس عقلی استدلال کے بعد یہ مذہبی دلیل بھی پیش کرتا ہے کہ "القرآن کلہ انما ہو ادعاء الی النظر و الاعتبار"[۲] یعنی خود قرآن حکیم بھی تو یکسر دعوت فکر و نظر ہے۔

چونکہ ابن رشد کے زمانہ ہی میں سلطنت کے ضعف و اضمحلال کی وجہ سے مشرق و مغرب میں تصوف کا خواب اور فلسفہ شایع و ضایع ہو چکا تھا، یہاں تک کہ خود یعقوب بن یوسف بن عبدالمومن بھی فلسفہ کا دشمن ہونے کے باوجود تصوف کا دلدادہ تھا[۳] لہذا تصوف کے خلاف ابن رشد کی آواز صدا بصحرا ثابت ہوئی ابن رشد کے بعد اندلس میں پھر کوئی دوسرا ابن رشد پیدا نہیں ہوا یہاں تک کہ ۱۴۹۲ء میں فرڈیننڈ نے غرناطہ فتح کر لیا اور اس کے آرچ بشپ نے پروفیسر نکلسن کے الفاظ میں تمام عربی کتابوں کو نذر آتش کر کے سات سو برس کی مسلم ثقافت کو ایک دن میں ختم کرنا چاہا[۳]۔

لہ "فلسفۃ ابن رشد" مطبوعہ مصر صفحہ ۶۳

کہ "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۱۸۵

ٖہ "A Literary History of the Arabs" page 435

سوچنے والی مشینیں

علم و سائنس کی نت نئی ایجادوں کے ذکر سے ہمارے کان اتنا آشنا ہو چکے ہیں کہ کسی عجیب سی عجیب ایجاد پر بھی ہم کو حیرت نہیں ہوتی، لیکن کبھی کبھی بعض ایسی باتیں بھی سننے میں آتی ہیں جن کا بعید ترین تصور بھی ہم نہ کر سکتے تھے۔ اس وقت تک صنعتی مشینیں ایجاد ہوئی ہیں ان کا تعلق زیادہ تر ہمارے جوارح ظاہری سے ہے، یعنی بہت سے ایسے کام جو ہم اپنے ہات پاؤں سے کر سکتے ہیں وہ از خود ان مشینوں سے ہو جاتے ہیں، لیکن دل و دماغ کے فرایض پورا کرنے والی مشینوں کا خیال بھی ہم کبھی نہ کر سکتے تھے اسی لئے اول اول جب حساب کتاب کی وہ مشین طیار ہوئی، جو ریاضی کے جوڑ، جمع وغیرہ سب کچھ کر لیتی ہے تو ہم کو بہت تعجب ہوا، لیکن اب یہ سن کر کہ سوچنے والی مشین کی طیاری بھی زیر غور ہے، ہماری سوچنے کی قوت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

یہ مشین خود انسانی دل و دماغ کی طرح سوچ سکے گی یا یہ کہ وہ ہمارے سوچنے کا ذریعہ ہوگی، اس کی وضاحت مشکل ہے، کیونکہ اس وقت تک اس کی ساخت و وضع کے متعلق جو کچھ ظاہر کیا گیا ہے، وہی ہمارے عقل و تصور سے باہر ہے۔

سب سے پہلی چیز جسے مشکل سے باور کیا جا سکتا ہے اس مشین کی نزاکت ہے جس کا احساس ہم خوردبین کے ذریعہ سے بھی بمشکل کر سکتے ہیں۔ ہمارے یہاں نزاکت کا تصور زیادہ سے زیادہ بال کی کھال نکالنے یا ایک چاول پر قل ہو اللہ لکھنے تک محدود تھا، لیکن اس مشین کے متعلق جو بیان پروفیسر بک نے دیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک آلپین کے سرے پر عشاء ربانی کی کندہ کی ہوئی دعا بھی اس مشین کے باریک نقوش کے مقابلہ میں کیا ایک بڑا پوسٹر سمجھی جائے گی۔ اس مشین میں جو تار استعمال کیا جائے گا وہ ایک انچ کے ڈھائی لاکھویں حصہ کے برابر ہوگا اور ان تاروں کو ۵ کرور مختلف طریقوں سے باہم جوڑ کر یہ مشین طیار کی جائے گی۔ یہ ہے فیصلہ، ۳ مختلف ملکوں کے دو ہزار سائنس دانوں کا جو حال ہی میں یونسکو کی بین الاقوامی کانفرنس میں شریک ہوئے تھے اور جہاں امریکہ کے ایک پروفیسر ڈاکٹر بک نے اس موضوع پر ایک بسیط لکچر کے ذریعہ سے ظاہر کیا کہ آٹھ دس سال کے اندر ایسی مشین کا طیار ہو جانا مستبعد نہیں۔

رُباعی اور دوبیتی کا فرق

(فرمان فتحپوری)

"صحیفہ" لاہور، شمارہ نمبر۲ میں میرا ایک مضمون "رباعی کیونکر" کے عنوان سے شایع ہوا تھا۔ اس مضمون کے آخر میں متعدد فنی، تاریخی اور علمی دلایل کی بنیاد پر میں نے لکھا تھا کہ علامہ اقبال مرحوم کے اس قسم کے اشعار :-

تنے پیدا کن از مشت غبارے — تنے محکم تر از سنگیں حصارے
درون او - دل درد آشنائے — چو جوے - در کنار کوہسارے
دلوں کو مرکز مہر و وفا کر — حریم کبریا سے آشنا کر
جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے — اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

رُباعی کے مخصوص وزن پر نہیں ہیں، اس لئے انھیں بابا طاہر عریاں کے اشعار کی طرح دوبیتی تو کہہ سکتے ہیں لیکن اصطلاحی طور پر انھیں رباعی سمجھنا درست نہیں۔ یہ مضمون میں نے بادل ناخواستہ صرف اس غلط فہمی کو دور کرنے کی غرض سے لکھا تھا جو رباعی اور دوبیتی کے متعلق ڈاکٹر عندلیب شادانی کے ایک مضمون "رباعی، ترانہ اور دوبیتی" سے پیدا ہوتی تھی اور جس میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے غیر ضروری اور غیر مفید حوالوں کی مدد سے بحث کرتے ہوئے ارشاد فرمایا تھا کہ :-

"چونکہ اُردو عروض فارسی عروض پر مبنی ہے، لہذا اگر اہلِ ایران ان دوبیتیوں کو رباعی کہتے ہیں جو بحر ہزج مسدس، مقصور یا محذوف، میں لکھی جائیں اور جس کا نمونہ باباطاہر کی رباعیات ہیں تو اقبال یا کسی دوسرے شاعر کی لکھی ہوئی اُردو فارسی کی ان دوبیتوں کو رباعی کہنا جایز ہے"۔

میں نے جناب شادانی کے اس دعوے کے متعلق عرض کیا تھا کہ یہ فیصلہ ان کا ذاتی ہے۔ اُردو فارسی کی کسی مستند کتاب سے اس کی تائید نہیں ہوتی، اس کے جواب میں شادانی صاحب نے صحیفہ میں ایک مضمون شایع کیا اور ہزج مسدس مقصور یا محذوف کو رُباعی کہنے کے سلسلہ میں ذیل کی چار باتیں بطور دلیل بیان فرمائی ہیں۔

اول :- "ایک دن میں نے علامہ اقبال مرحوم سے پوچھا کہ پیامِ مشرق میں "لالۂ طور" کے عنوان سے جو اشعار درج ہیں ان کے لئے آپ نے رباعیات کا عنوان کس لئے اختیار کیا، حالانکہ وہ رُباعی کے وزن پر نہیں۔ علامہ مرحوم نے فرمایا کہ ایران اور ہندوستان میں جتنے شعر مجموعۂ کلام باباطاہر کے چھپے ہیں ان کے سرورق پر رباعیات باباطاہر ہی لکھا ہے اس لئے میں ان اشعار کو رُباعی کہنا درست سمجھتا ہوں کیونکہ وہ باباطاہر کی رباعیات کے وزن پر ہیں۔

دوم :- رضا قلی ہدایت نے مجمع الفصحا میں باباطاہر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "رباعیات بدیع و مضامین رفیع بر زبان قدیم دارد"

سوم :- پروفیسر براؤن نے المعجم (تالیف شمس قیس بن رازی) کے حاشیے میں باباطاہر کے اشعار کو رباعی ظاہر کیا ہے۔

چہارم :- ۱۹۳۰ء میں جب مجھے سیاحت ایران کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ صرف عوام ہی نہیں بلکہ خواص بھی باباطاہر کے

اشعار کو عموماً رباعیات ہی کہتے ہیں۔

یہ چار دلیلیں ایک ہی دلیل کے مختلف رخ ہیں اور اگر ان کی تلخیص کی جائے تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ علامہ اقبال۔ ڈاکٹر براؤن، رضا قلی ہدایت اور ایران کے خواص نے باباطاہر کے اشعار کو رباعیات لکھا ہے۔ اس لئے علامۂ اقبال کے اشعار کو بقول شادانی صاحب رُباعی کہنا صحیح اور قطعہ کہنا غلط ہے۔

اس سلسلہ میں میں نے یہ عرض کیا تھا کہ شادانی صاحب کی یہ دلیلیں بڑی کمزور ہیں۔ اول اس لئے کہ علامہ اقبال مرحوم پروفیسر براؤن، رضا قلی ہدایت اور ایران کے خواص کی رائیں نقل کی ہیں وہ غیر فنی اور سرسری ہیں، یعنی ان میں سے کسی ایک نے بھی کوئی ایسی وضاحت نہیں کی جس سے یہ اندازہ ہوسکے کہ وہ باباطاہر کے اشعار کو فنی اور اصطلاحی طور پر رُباعی سمجھتے ہیں یا شادانی صاحب کی طرح ہزج، مسدس مقصور یا محذوف کو بھی رباعی کہنے پر مصر ہیں۔ دوسرے یہ کہ فارسی، اُردو کی تمام فنی کتب مثلاً معیارالاشعار مولفہ محقق نصیرالدین طوسی۔ المعجم، مخزن الفوائد۔ تحقیق انتقادی درعروض فارسی (پروفیسر ناتل خانلری)۔ قواعدالعروض (قدر بلگرامی) تنقید شعرالعجم (محمود شیرانی)۔ قواعد اُردو (مولوی عبدالحق) اور غیاث اللغات وغیرہ کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ رُباعی کے اوزان مخصوص ہیں اور کسی دوسرے وزن کے اشعار کو رُباعی نہیں کہہ سکتے۔ بعض نے اس کی وضاحت کردی ہے۔ غالب کا بیان ہے کہ:۔

> "جس بحر کا نام بحر رباعی ہے سچ ہے کہ سوا اس بحر کے اور بحر میں نہیں کہی جاتی ہے اور یہ جو مطلع اور حسن مطلع کو رُباعی کہتے ہیں اس راہ سے کہ مصرعے چار ہیں۔ کہو۔ ورنہ رُباعی نہیں ہے۔ نظم ہے۔ فقیر اس باب میں متعصب ہے اور فرزند سے دو بیت قافیہ والی کو رُباعی نہ کہے گا۔" (عود ہندی)

منشی نجم الغنی لکھتے ہیں:۔

> "اس بحر کا نام بحر رباعی ہے کیونکہ اس بحر کے سوا اور بحر میں نہیں کہی جاتی [illegible] نہیں ہیں وہ عوام کی طرح ہر وزن کو رُباعی نہ کہہ سکیں گے۔" (بحرالفصاحت)

شادانی صاحب کی پہلی دلیل کے متعلق میں نے علامہ اقبال مرحوم کے خطوط کے اقتباسات دیتے ہوئے عرض کیا تھا کہ انھوں نے موضوع زیر بحث پر فنی اور علمی حیثیت سے کہیں گفتگو نہیں کی۔ بلکہ ان کا ارشاد یہ ہے کہ:۔

> "یہ رباعیات، رباعی کے مقررہ وزن پر نہیں ہیں مگر اس کا کچھ مضایقہ نہیں"

صاف پتہ دیتا ہے کہ علامہ اقبال نے یوں ہی چلتی ہوئی سی ایک بات کہہ دی تھی اور ان کے پیش نظر رباعی اور دوبیتی کی فنی اہمیت نہ تھی۔ میں نے یہ بھی کہا تھا کہ:۔

> "اقبال کی شاعرانہ عظمت اپنی جگہ مسلم، لیکن کسی ایسے مسئلہ میں جس میں تمام مستند علمائے فن اور اہل قلم متفق الرائے ہوں، اقبال کے سرسری بیان کو فیصلہ کن سمجھنا غلطی ہے۔"

اس لئے اگر محمود شیرانی نے جو تحقیق و تصدیق سے لکھنے کے عادی تھے، علامہ مرحوم کے متعلق یہ لکھ دیا کہ:۔

> "ڈاکٹر سر محمد اقبال کے متعلق مشہور ہے کہ وہ بعض غیر رباعی اوزان کو رباعی سمجھتے رہے اور جب انھیں اپنی غلطی کا احساس ہوا تو اس کے ازالے کی کوشش کی۔"

شیرانی صاحب کے مذکورۂ بالا حوالے کے متعلق شادانی صاحب طنزاً تحریر فرماتے ہیں:۔

> "مگر یہ دلیل مفید مطلب نہیں اس لئے کہ پروفیسر شیرانی نے جو کچھ کہا ہے اس کی حیثیت محض ایک سنی سنائی بات کی ہے۔ ذاتی تجربہ کی بنا پر انھوں نے کچھ نہیں کہا۔ علمی و فنی بحث کے سلسلہ میں اس قسم کی سنی سنائی بات

کوئی اہمیت نہیں رکھتی"۔

حالانکہ شادانی صاحب نے خود سنی سنائی باتوں پر اعتبار کرکے رباعی اور دوبیتی کو ایک ہی چیز قرار دیدیا۔

علمی وفنی مسایل میں ایسے کمزور حوالوں کا سہارا لینا کہ فلاں دیباچہ، فلاں شرح یا فلاں مقدمہ وتبصرہ میں ایسا ظاہر کیا گیا ہے، مناسب نہیں کیونکہ ادب کے بعض بڑے علماء نے بھی اپنی تالیف وتصنیف میں رباعی کے ذیل میں دوسرے اوزان کے اشعار کو بھی رباعی کہکر درج کردیا ہے مثلاً علامہ سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، پروفیسر عبدالغنی، نصیرالدین ہاشمی، خواجہ محمد عبداللہ خویشگی اور دوسرے مصنفین کہ انھوں نے اپنی تصنیفوں اور تالیفوں میں متعدد جگہ غیر رباعی کو رباعی ظاہر کیا ہے۔ بالکل یہی صورت باباطاہر عریاں کے اشعار کی ہے۔ اس لئے شادانی صاحب کا یہ ارشاد کہ چونکہ فلاں فلاں عالموں نے دوبیتی کو رباعی لکھا ہے اس لئے رباعی اور دوبیتی میں کوئی فرق نہیں ہے، کوئی وزن نہیں رکھتا۔

شادانی صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رضا قلی ہدایت نے باباطاہر کے اشعار کو رباعیات لکھا ہے، لیکن شادانی صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہدایت کا یہ بیان محض ضمنی ہے اور انھوں نے کہیں کوئی ایسی وضاحت نہیں کی جس سے یہ خیال کیا جاسکے کہ دوبیتی کو رباعی کہنا واقعی درست سمجھتے ہیں۔ کسی بات کو سمجھ کر کہنا اور کسی بات کو روا روی میں لکھ جانا ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

ڈاکٹر شادانی صاحب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ "براؤن نے المعجم (تالیف شمس قیس بن رازی) کے حاشئے میں باباطاہر کے اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے انھیں رباعی لکھا ہے"۔

میں نے عرض کیا تھا کہ "پروفیسر براؤن کی تصنیف محض ادبی ہے جس میں انھوں نے اصناف شعر پر فنی حیثیت سے کوئی بحث نہیں کی اس لئے ان کے حاشیائی نوٹ کے پیش نظر فن عروض وقواعد کی تمام تصانیف کو نظرانداز کردینا درست نہیں۔ مزید لطف کی بات یہ ہے کہ جس کتاب کے حاشئے پر براؤن نے باباطاہر کے اشعار کو رباعی لکھا ہے، خود اس کے مصنف نے وضاحت سے بیان کردیا ہے کہ رباعی کا ہر مصرع چہار رکنی ہوتا ہے، جس کے چوبیس وزن مقرر ہیں (اور باباطاہر کے اشعار ان ۲۴ اوزان سے علحدہ ہیں)

شادانی صاحب کی چوتھی دلیل یہ ہے:-

"جب مجھے سیاحت ایران کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ صرف عوام ہی نہیں بلکہ خواص بھی باباطاہر کے اشعار کو عموماً رباعیات ہی کہتے ہیں"۔

افسوس ہے کہ شادانی صاحب کے اس بیان کا ثبوت ایرانیوں کی موجودہ کتابوں سے نہیں ملتا۔ باباطاہر عریاں کے مجموعۂ کلام کے تین نسخوں کا حوالہ دیتے ہوئے میں نے بتایا تھا کہ ان میں رباعیات نہیں بلکہ دوبیتی لکھا ہوا ہے اور ڈاکٹر سعید نفیسی اور پروفیسر نائل خانلری رباعی اور دوبیتی میں فرق کرتے ہیں۔

لیکن شادانی صاحب بغیر کسی دلیل کے مصر ہیں کہ آج بھی جمہور ایران دوبیتی کو رباعی کہتے ہیں۔ میں نے آج کے کئی ادیبوں کے حوالے دے کر بتایا تھا کہ ایرانی دوبیتی کو رباعی نہیں کہتے ان کے یہاں فنی طور پر دوبیتی اور رباعی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لیکن شادانی صاحب بدستور باباطاہر کے اشعار کو رباعی کہنے پر مصر ہیں، اس سلسلہ میں، سید محمد رضا دانی جواد اپنی کتاب "علم بدیع در زبان فارسی" میں رباعی اور دوبیتی کے متعلق لکھتے ہیں کہ:-

رباعی — "رباعی در لغت چہار تائی نوع شعری است مانند دوبیتی مگر اینکہ رباعی تابع وزن خاص من باشد و آں بوزن لاحول ولا قوۃ الا باللہ است درصورتیکہ دوبیتی رابہ ہر وزن من تواں گفت"۔

(علم بدیع در زبان پارسی تالیف سید محمد رضا دانی)

دوبیتی — "دوبیتی" از اسمش پیداست عبارت است از دو بیت بہ وزن و قافیہ کہ باشد مگر اینکہ بہتر است مصراعہائے[1] اول و دوم و چہارم آں قافیہ یکساں داشتہ و قافیہ مصرعہ سوم باختیار شاعر است دوبیتی را ترانہ نیز گویند و بعد از اسلام تا زبان آنرا فہلویات نامیدہ اند شاعر عارف پیشہ قرن پنجم باباطاہر متخلص بہ عریاں چناں رونق باین نوع شعر دمیدہ کہ مورد قبول خاص و عام واقع شد بطوریکہ اغلب شعرائے بعد از آں از لحاظ انتخاب وزن از او پیروی نمودہ اند" (علم بدیع)

اس کتاب میں اس بات کی خاص طور پر وضاحت پائی جاتی ہے کہ رباعی کا وزن مخصوص ہے اور دوبیتی کسی بھی وزن میں کہی جا سکتی ہے۔ ہر چند اس حقیقت کے پیش نظر اس موضوع پر اور کچھ لکھنا بے سود ہے پھر بھی شادانی صاحب کے بعض نئے حوالوں کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ شادانی صاحب نے ڈاکٹر نفیسی کی رائے کو ٹھکراتے ہوئے ڈاکٹر شفیق کا ایک حوالہ دیا ہے جو درج ذیل ہے:-

"عمدہ شہرت باباطاہر در ایران بواسطہ دوبیتی ہائے شیریں و موثر و عارفانہ اوست از خصوصیات ایں رباعیات آنکہ از وزن معمولی رباعی فرق دارد۔"

لیکن ڈاکٹر شفیق کا بیان ان کے دعوے کا ثبوت نہیں بن سکتا کیونکہ شفق نے بھی باباطاہر کے اشعار کو پہلے دوبیتی لکھا ہے اور چونکہ رباعی اور دوبیتی کے وزن میں معمولی سا فرق ہے اس لئے انھوں نے اسے رباعی بھی کہدیا۔ علاوہ اس کے شادانی صاحب نے شفق کی پوری رائے نقل نہیں کی۔ ڈاکٹر شفق اسی کے ساتھ یہ بھی لکھتا ہے کہ:-

"عمدہ شہرت باباطاہر در ایران بواسطہ دوبیتی ہائے شیریں و موثر و عارفانہ اوست۔ از خصوصیات ایں رباعیات آنکہ از وزن معمولی رباعی کمی فرق دارد و نیز در دلغتی شبیہ بہ لغت لوی سرودہ شدہ و ازیں لحاظ آنہا را کتاب قدیم فہلویات نام دادہ اند۔" (ادبیات ایران)

ڈاکٹر شفیق نے اوپر کی عبارت میں رباعی و دوبیتی کے وزن میں جو فرق ہے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے اور اسی فرق کے پیش نظر ڈاکٹر سعید نفیسی نے ابوسعید ابی الخیر کے ایسے تمام اشعار کو جو باباطاہر عریاں کے اشعار کے وزن پر ہیں رباعیات کے عنوان سے الگ کر کے قطعات کے باب میں درج کیا ہے اور رباعی کہنے والوں کی فہرست میں باباطاہر کو شامل نہیں کیا۔

شادانی صاحب نے اپنے تازہ مضمون میں ایک اور بڑی دلچسپ بات کہی ہے کہ:-

"بعض اہل علم جنھوں نے انگریزی یا فرانسیسی میں باباطاہر کے متعلق کچھ لکھا ہے یا اس کے اشعار کا ترجمہ کیا ہے انھوں نے کلام باباطاہر کو (QUATRAIN.) کہا ہے، رباعی کا انگریزی اور فرانسیسی ترجمہ (QUATRAIN.) ہی ہے اس لئے رباعی یا (QUATRAIN.) کہنا ایک ہی بات ہے۔"

افسوس ہے کہ انھوں نے اس پر مطلق غور نہیں کیا کہ انگریزی، فرانسیسی میں رباعی اور دوبیتی دونوں کا ترجمہ (Quatrain.) کیا ہے اس لئے رباعی اور دوبیتی کہتے ہیں۔

شادانی صاحب کی اس عالمانہ دلیل کے سلسلہ میں مجھے جناب شادانی سے صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ انگریزی یا فرانسیسی میں یا دوبیتی کا ترجمہ کیا ہوگا۔ کیا" Quatrain کے علاوہ کوئی اور لفظ ان کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، یہ ترجمہ صرف لغوی حیثیت رکھتا ہے۔ فن سے اس کا تعلق نہیں، ان کے یہاں رباعی اور دوبیتی دونوں کو Quatrain کے لحاظ سے کہا گیا ہے، نہ اس حیثیت سے کہ دوبیتی اور رباعی ان کے نزدیک دو علحدہ علحدہ چیزیں نہیں۔

---

[1] اس کتاب میں دوبیتی اور رباعی کی تعریف کے ساتھ مختلف شعرا کی متعدد دوبیتیاں درج ہیں۔ (فرمان فتحپوری)

عربی رسمِ خط

(نیاز فتحپوری)

حجاز کے آثار میں ہم کو کوئی چیز ایسی نہیں ملتی جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ قبل اسلام وہ کتابت سے واقف تھے۔ ہر چند حجاز کے شمال و جنوب میں جو قومیں پائی جاتی تھیں، ان میں کتابت کا رواج پایا جاتا تھا۔ مثلاً جنوب کی طرف یمن کی حمیری قوم میں حروف مسند کا رواج تھا اور شمال کی طرف نبطیوں میں نبطی حروف کا، جن کے آثار حوران و بلقاد کے جوار میں اب بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن اول اول حجاز کے عرب اپنی وحشت کی بنا پر اس طرف متوجہ نہ ہوئے اور کتابت کا رواج ان میں نہ ہو سکا۔

اس کے بعد جب وہ عراق و شام کی طرف گئے تو انھوں نے نبطی، عبرانی و سریانی رسم خط سیکھا جو فتوح اسلامی کے بعد تک رائج رہا۔ بعد کو نبطی رسم خط سے خط نسخ پیدا ہوا اور عبرانی سے خط کوفی (جسے قبل اسلام خط حیری کہتے تھے۔ کیونکہ وہ شہر حیرہ[1] سے منسوب تھا)

اس وقت خط سریانی کئی قلموں میں لکھا جاتا تھا جن میں سے ایک کا نام سطرنجیلی تھا (جس میں اسفار موسیٰ کی کتاب مقدس لکھی جاتی تھی) اور ایک صدی قبل اسلام عربوں نے اسی خط کو اول اول سیکھا جس نے بعد کو خط کوفی کی شکل اختیار کر لی۔

بلادِ عرب میں یہ خط کیونکر رائج ہوا؟ اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے ایک شخص بشر بن عبد الملک الکندی نے یہ خط اہلِ انبار سے سیکھا اور جب مکہ واپس آکر اس نے ابوسفیان کی بھانجی صہبا سے شادی کی تو یہ خط اس نے یہاں رائج کیا، اور بہت سے اہل مکہ نے جن میں قریش بھی شامل تھے اس کو سیکھا اور رائج کیا، حالانکہ بعض کا یہ خیال ہے کہ سب سے پہلے ابوسفیان (امیر معاویہ کے والد) نے اس کو رواج دیا، جو صحیح نہیں۔

بہرحال عربوں نے نبطی خط اہلِ شام سے سیکھا اور کوفی خط اہلِ عراق سے اور یہ دونوں خط اسلام کے بعد بھی رائج رہے یہ ضرور تھا کہ قرآن و دیگر مذہبی لٹریچر کے لئے کوفی خط استعمال ہوتا تھا (جیسے اسفار مقدسہ کی تحریر کے لئے سطرنجیلی خط) اور دوسری تحریروں کے لئے نبطی رسم خط۔

کوفی اور سطرنجیلی حروف میں علاوہ شکل کے ایک اختلاف یہ بھی تھا کہ وسط کلمہ کا الف ممدودہ سطرنجیلی خط میں ظاہر کیا جاتا تھا اور کوفی خط میں اسے حذف کر دیتے تھے مثلاً کتاب (سطرنجیلی خط) کو کوفی خط میں کتب لکھتے تھے۔ سریانی رسم خط میں بھی اسے حذف کر دیتے تھے اور اوایل اسلام میں بھی اسی پر عمل ہوتا تھا۔

ظہورِ اسلام کے بعد حجاز میں تحریر کا رواج ہو گیا تھا، لیکن کم۔ دس بیس آدمیوں سے زیادہ اس کے جاننے والے نہ تھے۔ ان میں حضرت علی، حضرت عمر، حضرت عثمان، طلحہ بن عبید اللہ، یزید بن ابی سفیان، حاطب بن عمرو، العلاء بن الحضرمی، ابوسلمہ بن عبد الاشہلی، عبد اللہ ابن سعد، حویطب بن عبد العزیٰ، ابوسفیان، معاویہ، جہیم بن الصلت۔ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہیں۔ ان کے بعد دوسرے صحابہ نے بھی لکھنا سیکھا اور انھیں میں سے بعض نے خلفاء راشدین کے دفاتر مراسلات و حساب کا کام سنبھالا۔

---

[1] حیرہ، عراق عرب کا ایک شہر تھا (قبل اسلام) اور اسی کے جوار میں مسلمانوں نے کوفہ کی بنیاد ڈالی۔

خلفاء راشدین اور عہد بنی امیہ میں قرآن خط کوفی میں چار طرح لکھا جاتا تھا۔ عہد بنی امیہ کے مشہور ترین کاتب قطبہ تھا۔ اس کے بعد اوایل عہد بنی عباس میں ضحاک بن عجلان نے بڑی شہرت حاصل کی، اس کے بعد اسحاق بن عماد وغیرہ بعض اور مشہور کاتب پیدا ہوئے جنھوں نے تحریر و کتابت میں اس قدر تنوع سے کام لیا کہ عہد عباسیہ میں بارہ قلم ہو گئے :۔ (۱) جلیل، (۲) سجلات، (۳) دیباج، (۴) اسطور المار الکبیر، (۵) ثلاثین، (۶) زنبور، (۷) المفتح، (۸) الحرم، (۹) المدمرات، (۱۰) العہود (۱۱) القصص (۱۲) حرفاج۔

مامون الرشید کے زمانہ میں پانچ قلم اور اختراع ہوئے :۔ (۱) المرصع، (۲) النساخ، (۳) الریاسی، فضل بن سہل ذوالریاستین کی ایجاد، (۴) الرقاع، (۵) غبار الحلیتہ۔

یہ تمام قسمیں کوفی خط کی تھیں۔ نسخی خط کے بھی اسی طرح متعدد قلم ایجاد ہوئے :۔ ثلث۔ تعلیقی، ریحانی، محقق، رقاع اور اچھے اچھے لکھنے والے ان خطوں کے پیدا ہوئے۔

حرکات قرآن اول اول صرف لوگوں کے سینوں میں محفوظ تھا لیکن چونکہ اس کے حفاظ کی تعداد بہت تھی اس لئے غلطی کا کوئی امکان نہ تھا۔ اور ہجرت کے اول نصف صدی بعد تک قرآن نقطوں اور زیر زبر سے بے نیاز رہا۔ سب سے پہلے ابوالاسود الدولی (متوفی ۶۹ھ) نے جو عربی نحو کا موجد تھا، نقطوں کا استعمال شروع کیا، لیکن یہ نقطے اسم و فعل میں تمیز کرنے کے لئے استعمال ہوتے تھے، حروف کی تمیز کے لئے نہ تھے (جیسے ج یا ب، ت کے نقطے) کہا جاتا ہے کہ یہ اس نے اپنے عراقی پڑوسیوں (کلدانیوں اور سریانیوں) کے رسم خط سے اخذ کیا تھا، کیونکہ ان کے یہاں بھی اسم و فعل کی تمیز کے لئے حروف کے اوپر نیچے نقطوں کا رواج تھا۔ مثلاً لفظ "کتب" کو اسے "کُتُب" بھی پڑھ سکتے تھے (جو جمع ہے کتاب کی) اور "کَتَبَ" یا "کُتِبَ" فعل ماضی معروف و مجہول بھی پڑھ سکتے تھے۔ نقطوں کے ذریعہ سے حرکات (زیر و زبر وغیرہ) کی تعیین ابوالاسود کی جدت نہ تھی بلکہ یعقوب الرہادی اس سے پہلے ہی یہ ایجاد کر چکا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ جب ابوالاسود نے عربی میں حرکات کے اظہار کے لئے نقطوں کو رائج کرنا چاہا تو اس نے ایک کاتب کو طلب کیا اور اس سے کہا کہ "جب میرا منھ کسی حرف کے تلفظ میں کھلا ہوا نظر آئے تو اس حرف کے اوپر ایک نقطہ رکھدو، جب کسی حرف کے تلفظ میں ہونٹ بند ہو جائیں تو اس کے آگے نقطہ رکھدو اور جب کسی حرف کے تلفظ میں ہونٹ نیچے کی طرف مایل ہوں تو اس حرف کے نیچے نقطہ رکھدو۔ اس کے بعد عربوں میں نقطہ کا رواج ہو گیا جو سُرخ روشنائی کا ہوتا تھا اور جس سے زیر، زبر اور پیش کا تلفظ متعین کیا جاتا تھا۔

نقطے اور تعیین حروف جب اسلام کی اشاعت زیادہ وسیع ہوئی اور عجمی (غیر عرب) لوگ بھی مسلمان ہوئے تو وہ قرآن کے پڑھنے میں ج، ح۔ س، ش، ب، ت، ث میں تمیز نہ کر سکتے تھے اور بسا اوقات آیات قرآنی غلط پڑھ جاتے تھے۔ اس طرف سب سے پہلے حجاج کو توجہ ہوئی جو عبدالملک بن مروان کے عہد میں عراق کا گورنر تھا۔ اس نے کاتبوں کو بلایا اور کہا کہ حروف متشابہ میں فرق پیدا کرنے کے لئے کچھ علامات تجویز کرو۔ ان میں سے ایک کاتب نے جس کا نام نصر بن عاصم تھا، بعض حروف کیلئے نقطے تجویز کئے، کسی پر ایک کسی پر دو، اور اس کے بعد تمام حروف کی تعیین میں نقطوں سے کام لیا جانے لگا۔ لیکن یہ تمام تعینات عجمیوں کی ہدایت کے لئے تھے اور جو مکاتیب عربوں کو بھیجے جاتے تھے وہ نقطوں سے خالی ہوتے تھے، کیونکہ یہ اسے اپنی توہین سمجھتے تھے کہ انھیں عجمی سمجھ کر منقوط خطوط بھیجے جائیں۔ علاوہ اسکے ایک بات یہ بھی تھی کہ بعض اوقات نقطوں کے بیجا استعمال سے مفہوم کچھ کا کچھ ہو جاتا تھا، چنانچہ مشہور ہے کہ ایک بار جعفر المتوکل نے اپنے بعض عاملوں کو حکم بھیجا جس کے الفاظ یہ تھے :۔ "احص من قبلک من الذمیین وعرفنا بمبلغ عددہم"

تم اپنے اپنے ذمیوں کا شمار کرکے اطلاع دو کہ وہ کتنے ہیں۔ لیکن غلطی سے احص کی ح پر نقطہ لگ گیا اور اس جملہ کا مفہوم یہ ہو گیا کہ "ذمیوں کو خصی کردو" چنانچہ عاملوں نے ذمیوں کو پکڑ پکڑ کر خصی کرنا شروع کر دیا۔

بہرحال نقطوں اور حرکات کی تعیین سے عربی کی صحیح عبارت پڑھنا آسان ہو گیا تھا، لیکن عرب مسلمان نقطوں کے استعمال کو زیادہ پسند نہ کرتے تھے۔ خاص خاص مقامات اور مشکل علمی اصطلاحات میں تو وہ بے شک نقطوں اور حرکات سے کام لیتے تھے ورنہ یوں عام مراسلت میں وہ اسے پسند نہ کرتے تھے۔

سالنامہ کو دیکھ کر

(صابر شاہ آبادی)

علامۂ محترم !

سالنامہ مل گیا، شکریہ !

آپ نے اس سالنامہ کے لئے میرے پیش کئے ہوئے نام "نیازیات" نمبر کو ذیلی نام کے طور پر پسند کر کے حوصلہ افزائی فرمائی تھی، لیکن اسے سالنامہ پر درج نہ کر کے بہت بڑے فخر سے محروم کر دیا، جس پر مجھے ملول ہونا چاہئے تھا لیکن نہیں ہوں، کیونکہ یہ نام "انشائے لطیف" نمبر ہی کا ذیلی نام ہو سکتا تھا "انتخاب مکاتیب نیاز" کا نہیں۔ آپ نے اچھا کیا کہ یہ نام ہٹا کر مجھے ایک سخت ادبی غلطی سے بچا لیا، ورنہ اس کا یہی مطلب ہوتا کہ میری رائے میں "مکاتیب نیاز" ہی گویا حاصل نیازیات ہیں، حالانکہ یہ صرف ایک حصہ ہیں۔ پھر "نیازیات" کیا چیز ہے ؟، اس کا جواب آسان نہیں اور نہ میں اس کا اہل۔ یوں تو ان "مکاتیب" میں سب ہی کچھ ہے اور میں نے ان کا مطالعہ نصاب کی کتابوں سے زیادہ غور و فکر سے کیا ہے اور ان کے اکثر متغزلانہ حصے مجھے ازبر ہیں۔ مگر چونکہ یہ مکتوبات اب دوبارہ محترمہ عائشہ کی جانب سے پیش کئے گئے تھے اس لئے ایک بار پھر ان کی تلاوت کر لی۔ لاریب اس دفعہ دو چار خطاصرف ایسے مل گئے جو اب تک میری نگاہ سے نہیں گزرے تھے اور اب قلب و روح سے بھی گزر گئے (یعنی وہ جو آپ کے جذباتی و جمالیاتی تعلقات سے متعلق ہیں اور یکسر "جاں نواز") اسی کے ساتھ محترمہ عائشہ کا مقالہ بھی بڑے شوق و انہماک سے پڑھا اور نہایت ہی رواں دواں اور بہت مفید و دلچسپ پایا۔ آپ نے انھیں یہ لکھ کر کہ "..... میری برائی بھی کرو اگر مجھ میں کوئی برائی ہے" اور خاص طور پر اس کے بعد قوسین میں یہ لکھ کر (حالانکہ نہیں ہے) بے طرح ڈرا دیا تھا۔

لیکن شکر ہے کہ محترمہ پر آپ کے انتباہ پنہاں کا اثر بہت زیادہ نہیں ہوا اور انھوں نے کہیں کہیں ایسے بھی اشارے کر دئے جن سے کم از کم مجھے تو آپ کو "رند شاہد باز" کہنے کا موقع مل ہی گیا جس کا میں بڑا منتظر تھا۔

نیاز صاحب ! اگر آپ کی احتیاط کا یہی عالم رہا تو میں کس طرح کہہ سکوں گا:

دل کشتۂ یکتائی حسنت، وگرنہ   در پیش تو آئینہ شکستن ہنرے بود

اس لئے خدارا آپ اس روایتی احتیاط کو خیرباد کہہ دیجئے اور اگر کوئی آپ کے علم و ادب اور حیات متغزلانہ پر لکھنا چاہے تو اسے کھل کر لکھنے دیجئے، ڈرایئے نہیں، کیونکہ آپ کے متعلق ہر بات اور خاص طور پر آپ کی روداد شوق و شباب سننے کے لئے ایک عالم گوش بر آواز ہے ——— محترمہ عائشہ کو میری جانب سے پرخلوص مبارکباد پہونچایئے کہ انھیں کی وجہ سے "نیاز آخر الزماں" کے متعلق مزید معلومات حاصل ہو سکیں۔

ذوق کے متعلق آزاد کے بعض بیانات

(محمد انصار اللہ نظر)

مولانا محمد حسین آزاد یکم ستمبر ۱۸۸۸ء کو ایک خط میں لکھتے ہیں :۔

"استاد مرحوم شیخ ابراہیم ذوق کی بہت سی غزلیں قصیدے بے ترتیب پڑے ہیں ۔۔۔۔ اب اسے سنبھالا ہے اور اس میں ارادہ ہے کہ جس جس قصیدہ یا غزل یا شعر کے موقع پر کوئی تقریب کوئی معاملہ یا معرکہ خاص پیش آیا تھا وہ بھی نقل کر دوں کیونکہ میں ہر وقت حاضر باش تھا اور والد مرحوم اور وہ عالم طفولیت میں ساتھ رہے آپ اس کے لطف کو تصور فرمائیے آج تک کسی شاعر کا دیوان ایسا مرتب نہ ہوا ہوگا"

اس میں شک نہیں کہ مولانا نے بڑے دلچسپ انداز سے یہ دیوان مرتب کیا اور اسی قدر یہ مشہور و مقبول بھی ہوا لیکن اس میں بعض واقعات مولانا کو "زیب داستان" کے لئے بھی غالباً نقل کرنے پڑے ہیں، دیوان ذوق کے دیباچہ میں مولانا نے اس سے قدیم تر ایک ترتیب کا اور ذکر کیا ہے جو ۱۲۸۹ھ میں شایع ہوئی، یہ دیوان حافظ غلام رسول ویران نے تلامذۂ ذوق مثلاً انور اور ظہیر کی مدد سے مرتب کیا تھا، لیکن اس سلسلہ میں مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں اول یہ کہ دیوان ذوق کی ترتیب ویران اور ترتیب آزاد کے درمیانی وقفہ میں اور بھی کئی اشاعتیں ملتی ہیں مثلاً :۔

"نسخۂ کلیات ذوق از حسن کارگزاری مولوی سید محمد اسماعیل صاحب مہتمم مطبع گرامی جناب منشی نولکشور صاحب دام دولتہٗ واقع کانپور بماہ جنوری ۱۸۷۱ء بکتابت محمد تقی علی طبع گردید"

یا ـــ "دیوانِ ذوق" مطبوعۂ علمی پرنٹنگ پریس لاہور، ترتیب قدیم مگر سالِ ترتیب و نام مرتب نامعلوم وغیرہ"۔

یہ بھی نہیں ہے کہ یہ تمام اشاعتیں نسخۂ ویران کی نقلیں ہوں، آخر الذکر میں اشعار کی تعداد بہت کم ہے، متعدد غزلیں جو ترتیب ویران میں مکمل تحریر ہیں اس میں ان کے محض چند شعر ملتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہے کہ دیوان ذوق اس عرصہ میں کئی بار مرتب ہو کر شایع بھی ہوا۔

عام طور پر مشہور ہے کہ ترتیب ویران قدیم ترین ہے اور یہ امر تو آج گویا مسلّم ہے کہ ذوق کی عین حیات میں ان کا دیوان مرتب نہیں ہوا مگر یہ بھی صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ ۱۸۵۲ء میں ذوق کی وفات سے دو سال قبل سید محسن علی محسن نے تذکرۂ سراپا سخن مکمل کر لیا تھا اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں :۔

"ملک الشعرا خاقانی ہند محمد ابراہیم ذوق استاد حضرت ظل الٰہی بادشاہ دہلی صاحبِ دیوان ہے

دنبالے سے سرمے کے دھواں ہیں تری آنکھیں کہ بیٹھیں نہ کچھ سیف زباں ہیں تری آنکھیں" (ص ۱۰۲)

اس جگہ ذوق کو صاحبِ دیوان کہنا اس حقیقت کی بین دلیل ہے کہ ۱۸۵۲ء سے قبل شیخ محمد ابراہیم ذوق کا دیوان مکمل ہو کر مرتب ہو چکا تھا۔ ہاں بے شک اس کی اشاعت کی اطلاع اب نہیں ملتی ـــ دتاسی لکھتا ہے :۔

"ہمارے ہمعصر شاعروں میں آتش، ذوق، مومن اور نظیر کے دیوان زیادہ قابلِ لحاظ ہیں ـــ ان دیوانوں کی ابتدا اور

آخر میں جو نظمیں ہیں وہ مختلف قسم کی ہیں"۔ (خطبات گارساں دتاسی اردو ترجمہ صفحہ ۴۰۸)

اس سے صاف ظاہر ہے کہ دتاسی کو ذوق کے دیوان کے مرتب ہونے کا علم تھا، ممکن ہے اس کا کوئی نسخہ دتاسی کے پاس رہا بھی ہو جیسا کہ مذکورہ اقتباس سے ظاہر ہے۔

یہ بات بھی اس سلسلہ میں قابلِ لحاظ ہے کہ غدر کے بعد دیوان ذوق کی جتنی ترتیبیں بھی شایع ہوئی ہیں ان میں اکثر غزلیں اور غزلوں کی ترتیب ایک ہی جیسی ہے، البتہ جو غزلیں جس مرتب کو بعد میں دستیاب ہوئی ہیں اس نے ان کو اپنے طور پر داخلِ دیوان کیا ہے اور یہیں ترتیب کا فرق ہوا ہے، اس سے بھی گمان ہوتا ہے کہ بیشتر مرتبین کے پاس ذوق کے کلام کی کوئی خاص ترتیب شاید موجود رہی ہو۔ ممکن ہے وہی دیوان رہا ہو جس کا ذکر گارساں نے کیا ہے اور جس کی بنا پر سید محسن علی نے ذوق کو 'صاحب دیوان' کہا ہے۔

مجھ سے کہا گیا کہ 'لکھنوی تذکرہ نویس' کا قول دہلی کے شاعر کے لئے سند نہیں ہو سکتا، کیونکہ دہلی کے تذکرہ نویس دیوان ذوق کی ترتیب کے منکر ہیں، مگر اب گارساں کے واضح بیان سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لکھنوی تذکرہ نویس کا قول صحیح تھا، ہاں اگر دہلی میں کوئی تذکرہ سنہ ۱۸۵۱ء سے سنہ ۱۸۵۷ء کے درمیان میں شایع ہوا ہو اور اس میں ترتیب دیوان ذوق کا انکار ہو تو یقیناً اختلاف کی گنجائش ہو سکتی ہے، دہلی کے جو تذکرے عام ہیں ان میں سر سید کی آثار الصنادید غالباً غدر سے پہلے کی آخری کتاب ہے جو سنہ ۱۸۴۷ء میں مکمل ہوئی، ممکن ہے کہ اس وقت تک دیوان ذوق مرتب نہ ہو سکا ہو اس کے بعد ترتیب دی گئی ہو۔ ان کے انکار سے گارساں یا محسن کے قول کی تردید لازم نہیں آتی۔

مولانا محمد حسین کا یہ بیان کہ:-

"جو غزل ہوتی جدا کاغذ پر لکھی جاتی اسی طرح طاق میں رکھ دیتے۔۔۔۔ اس طرح بہت سے تھے، اور مٹکے، ٹھلیاں بھر گئے تھے"۔ (ص ۲۶)

اگرچہ صحیح ہے مگر مٹکوں اور ٹھلیوں میں غزلوں اور قصیدوں کے مسودات کا رکھنا سمجھ میں نہیں آتا۔ کلام کی عدم حفاظت کا ثبوت مولانا کے والد مولوی محمد باقر کی (سنہ ۱۲۵۹ھ) میں گلشن بیخار میں اس تحریر سے بھی ملتا ہے کہ:-

"یہاں تک اشعار تذکرہ سابق میں سے نقل کئے گئے اور باقی مہتمم مطبع نے بہت کوشش سے بہم پہونچا کر لکھے ہیں"۔

دیوان ذوق کے دیباچہ میں ایک جگہ مولانا فرماتے ہیں کہ:-

"دربارِ شاہی میں جو جو کہنہ مشق شاعر تھے مثلاً حکیم ثناء اللہ خاں فراق، میر غالب علی خاں سید، عبد الرحمان خاں احسان، برہان الدین خاں زار، حکیم قدرت اللہ خاں قاسم، ان کے صاحبزادے حکیم عزت اللہ خاں عشق، میاں شکیبا شاگرد میر تقی مرحوم، مرزا عظیم بیگ عظیم شاگرد سودا، میر قمر الدین منت اور ان کے صاحبزادے میر نظام الدین ممنون وغیرہ سب شاعر وہیں آکر جمع ہوتے تھے" (ص ۲)

اسی "مجلس شعراء" میں ذوق بھی آکر شریک ہوئے اور بقول حکیم قدرت اللہ خاں قاسم گاہ گاہ طرحی غزلیں بھی کہتے تھے لیکن مولانا اس وقت اکبر شاہ کو بادشاہ بتاتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں، اکبر شاہ اس وقت ولی عہد تھے اور حضرت شاہ عالم بادشاہ تھے جیسا کہ حکیم قاسم کے تذکرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہ عالم کی وفات رمضان المبارک ۱۲۲۱ھ میں ہوئی جب کہ مجموعہ نغز اسی سال لیکن اس سے پہلے مکمل ہو چکا تھا۔

مولانا نے ذوق اور شاہ نصیر علی شاہ کی دوستی کا ذکر بھی کیا ہے اور یہ حقیقت ہے خود ذوق کہتے ہیں ؎

بجز نصیر علی شاہ کون جانے ذوق ۔۔۔ تری زباں کا مزا تیری شعر خوانی میں

لیکن [illegible] میں نصیر علی شاہ کو سنانے کے لئے جن نئی غزلوں کا کہنا مولانا بتاتے ہیں وہ سب صحیح نہیں مثلاً ایک غزل کے

متعلق مولانا لکھتے ہیں :-

"یہ سنہ ۱۲۶۰ھ کی چیز بنتی ہے"۔ (ص ۷۹)

درآنحالیکہ خود مولانا کے والد اسے سنہ ۱۲۵۹ھ میں گلشنِ بے خار میں داخل کر چکے تھے، یہ دو شعر درج تذکرہ ہیں ؎

وہ کون ہے جو مجھ پہ تاسف نہیں کرتا — پر میرا جگر دیکھ کہ میں اُف نہیں کرتا

کیا قہر ہے وقفہ ہے ابھی آنے میں ان کے — اور دم مرا جانے میں توقف نہیں کرتا

اس طرح ایک غزل کے حاشیہ پر مولانا نے "سنہ ۱۲۶۰ھ" تحریر کیا ہے حالانکہ اس کا مطلع ذیل گلشنِ بے خار مرتبہ سنہ ۱۲۵۹ھ مطبوعہ سنہ ۱۲۶۴ھ میں موجود ہے ؎

کہے ہے خنجرِ قاتل سے یہ گلو میرا — کمی جو تجھ سے کرے تو پئے لہو میرا

ایک غزل پر مولانا نے یہ عبارت لکھی ہے :-

"عالمِ شباب کا مطلع خاص و عام میں عام ہو رہا تھا اور آخر عمر میں آ کر غزل پوری ہوئی سنہ ۱۲۶۰ھ میں تیس ہزاری بلغ میں کہی تھی" (ص ۶۴)

ممکن ہے مولانا کا یہ بیان صحیح ہو لیکن تاوقتیکہ کوئی اور شہادت نہ ملے اس کو تسلیم کر لینا مناسب نہیں مطلع مذکور گلشنِ بیخار سنہ ۱۲۵۰ھ میں درج ہے ؎

ہم ہیں اور سایہ ترے کوچہ کی دیواروں کا — کام جنت میں ہے کیا ہم سے گنہگاروں کا

دیوانِ ذوق میں بعض واقعات جو خود مولانا محمد حسین آزاد کے ساتھ پیش آئے درج ہیں لیکن ان میں بھی اکثر قرینِ قیاس نہیں مثلاً ایک غزل کے اختتام پر مولانا نے ایک واقعہ بیان کیا ہے :-

"اس غزل میں ایک شعر اور بھی کہا تھا ؎

اُڑتے پُرزے ہیں جگر کے کبھی پڑھتا ہوں جو آہ — ہوتا حق میں ہے مرے مطلع آہی مقراض

اسے میں نے لکھ کر تامل کیا، فرمایا کیا سوچتے ہو؟ میری ابتدا تھی کچھ نہ بولا فرمایا آہی سبزواری بڑا شاعر ہوا ہے، پھر آپ ہی کہا کاٹ دو شاید اور لوگ بھی نہ سمجھیں ہم تو سب ہی کے لئے کہتے ہیں"۔ (ص ۱۱۰)

کتنا دلچسپ لطیفہ ہے، ذوق اپنی غزلیں مولانا کو اس وقت لکھوایا کرتے تھے جب ان کی "ابتدا" تھی اور محض ان کے تامل کرنے سے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ شعر عام فہم نہیں چنانچہ قلمزد کروا دیا۔ لیکن یہ لطیفہ خلافِ حقیقت ہے، آہی کے تخلص کو ہی شعر کی دقت کا سبب بتایا ہے لیکن یہ شعر مولانا کے پدرِ بزرگوار ذوق ہی کے سامنے سنہ ۱۲۵۹ھ میں گلشنِ بیخار میں اس طرح درج کر چکے تھے اور اس میں بھی آہی کا تخلص بدستور موجود ہے ؎

نامِ فریاد سے ہوتے ہیں جگر کے ٹکڑے — ہوتا ہے حق میں مرے مطلعِ آہی مقراض

اس کے علاوہ ایک مطلع اور ایک شعر بھی درج تذکرہ ہے ؎

پر کترنے کو جو صیاد نے چاہی مقراض — ہاتھ ملتی تھی مرے حال پہ گیا ہی مقراض

بحر و بر میں نہیں کس کو ہوس قطع و برید — ناخنِ شیر ہے خنجر دمِ ماہی مقراض

اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ غزل سنہ ۱۲۵۹ھ سے پہلے کی ہے اس وقت آزاد کی عمر زیادہ سے زیادہ گیارہ سال ہو سکتی ہے۔ اس عمر کے بچے کے ساتھ یہ واقعہ پیش آنا بڑی عجیب سی بات ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شعر مذکور دیوانِ ذوق کی قدیم ترتیبوں میں نہیں ہے لیکن اُن میں تو ذوق کی اکثر و بیشتر غزلیں ناتمام و نامکمل ہیں۔

ایک اور غزل کے متعلق مولانا رقمطراز ہیں کہ:-

"بندۂ آزاد بھی ان دنوں حاضرِ خدمت ہونے لگا تھا ایک دن مومن خاں صاحب استاد کے پاس آئے اثنائے گفتگو میں کہا آج کل کا کوئی شعر سنائیے ..... غزل مرقوم الذیل کا مطلع ان ہی دنوں کہا تھا یہی سنایا وہ ہنسے اور کہا اس پر کوئی مطلع کیا کہے گا راستہ بند ہے ؎

بلبل ہوں صحنِ باغ سے دور اور شکستہ پر   پروانہ ہوں چراغ سے دور اور شکستہ پر" (ص ۱۱۰)

مذکورۂ بالا غزل کے لکھنے کے وقت تو خیر سے "ابتدا" ہو چکی تھی، یہاں صرف "حاضریِ خدمت" کی ابتدا ہوئی تھی اس وقت کا واقعہ مولانا نے من و عن آخر عمر تک یاد رکھا حتیٰ کہ مومن کا ہنسنا بھی نہ بھولا، یہ بات بھی تعجب خیز ہے۔ اس وقت ظاہر ہے کہ مولانا کی عمر گیارہ سال سے بہت کم رہی ہوگی جیسا کہ ان کے بیانات سے ظاہر ہے۔ بہرحال، غزل مذکور کا یہ مطلع گلستانِ بے خزاں میں نقل ہوا ہے جو ۱۲۶۱ھ میں مکمل ہو چکا تھا لازماً یہ اس سے قبل کا ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد کے یہاں واقعات اور تاریخوں کے بیان ہی میں بے احتیاطی نہ تھی بلکہ یہی بے احتیاطی دیوان ذوق کی فراہمی میں بھی قایم رہی ہے۔ مثلاً ذیل کا مطلع مولانا نے دیوان ذوق میں تحریر فرمایا ہے ؎

نعل جب شکل مہ نو ترے توسن کو لگے   چار چاند اور فلک پر مہ روشن کو لگے

یہ مطلع بجنسہٖ گلشنِ بے خار میں میرزا ابوظفر ظفر کے کلام کے ساتھ درج ہے، علاوہ ازیں گلستانِ بے خزاں میں بھی ظفر ہی کے نام سے تحریر ہے۔

اسی طرح یہ شعر بھی دیوان ذوق میں ملتا ہے ؎

چار ٹکڑے کرو دل کے کہ نہیں ہو سکتا   لب کو دوں رخ کو نہ دوں زلف کو دوں تل کو نہ دوں

لیکن یہ بھی گلشنِ بے خار اور گلستانِ بے خزاں میں ظفر ہی کے نام سے ہے۔ ظاہر ہے کہ دو معاصرین کی شہادتوں کے بعد ان کو ہم ظفر کے علاوہ کسی اور کا کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتے ہیں[1]۔ لیکن اس کے لئے تنہا آزاد کو الزام نہیں دیا جا سکتا، دیوان ذوق کی اکثر و بیشتر ترتیبوں میں یہ دونوں اشعار ملتے ہیں، اس کا ایک ممکن سبب یہ ہو سکتا ہے کہ ذوق نے ظفر کے ان اشعار کو درست کیا ہو مسودہ ان کے کلام ہی میں رہ گیا ہو جس سے تلامذۂ ذوق کو یہ غلط فہمی ہوئی۔

مولانا آزاد نے دیوانِ ذوق میں ایک جگہ یہ بھی فرمایا ہے کہ:-

"تحریر حالات میں بعض باتوں کے لکھنے کو لوگ فضول سمجھیں گے مگر..... میں لکھوں گا اور سب کچھ لکھوں گا جو بات سلسلۂ حالات میں مسلسل ہو سکے گی ایک حرف نہ چھوڑوں گا" (ص ۲)

لیکن افسوس ہے کہ مولانا نے اس کے باوجود تمام حالات کا لکھنا تو درگزر ذوق کے اشعار بھی تمام و کمال جمع نہ کئے حتیٰ کہ جو کتابیں ان کے کتب خانے میں موجود تھیں ان سے بھی ذوق کے اشعار نقل نہ کئے۔ مثلاً مجموعۂ نغز جس سے آبِ حیات کی تصنیف میں مولانا نے شاید سب سے زیادہ فایدہ اٹھایا ہے اس میں ذوق کے یہ دو اشعار درج تھے ؎

(۱)   مت در سے اٹھا بہرِ خدا اپنے تو اے بت   بیٹھا مجھے اب رہنے دے دربان سمجھ کر

---

[1] قاضی عبدالودود صاحب فرماتے ہیں:- "وہ شعر جو ظفر اور ذوق دونوں کی طرف منسوب ہے، گلشنِ بے خار کے قلمی نسخوں میں بھی ظفر کے نام سے ہے اور دیوان ذوق مرتبۂ ویران وغیرہ کی سند پر ذوق کا نہیں مانا جا سکتا۔ آپ کو چاہئے کہ ظفر کے دواوین اور دوسرے تذکرے دیکھیں۔" (مکتوب بنام راقم مورخہ ۲/۵ ۵۹)

(۳) ملک دیکھا اب تو چشم حقیقت سے اسکو ذوق — ہر طرف جلوہ گر ہے اسی کا ظہور حسن (ص ۳۸۵)

یہ دونوں اشعار دیوان ذوق کی کسی ترتیب میں نہیں ملتے اور ترتیب آزاد میں بھی شامل نہ ہو سکے۔ واقعات کے بیان میں تو بعض باتوں کا حذف بڑی اہمیت رکھتا ہے مثلاً ذوق کے قدیمی استاد حافظ غلام رسول شوق کے متعلق مولانا نے تحریر فرمایا ہے کہ:۔

"شاعر بھی تھے شوق تخلص کرتے تھے اگلے وقتوں کے لوگ جیسے شعر کہتے تھے، ویسے شعر کہتے تھے" (ص ۳۰)

حالانکہ حافظ صاحب شاہ نصیر کے پرانے تلامذہ میں تھے خود کہتے ہیں ؎

استاد نصیر اب یہ تفضل سے تمھارے — ہوتا چلا عالم میں سخن عام ہمارا

اور بقول شیفتہ "اکثر کلامش بطرز استاد خود ست"۔

اسی طرح مولانا ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:۔

"حافظ غلام رسول نام ایک شخص بادشاہی حافظ ان کے گھر کے پاس رہتے تھے محلہ کے اکثر لڑکے انھیں کے پاس پڑھتے تھے"۔

اور ذوق کا گھر مولانا کابلی دروازہ میں بتاتے ہیں لیکن شیفتہ کا بیان اس سے قدرے مختلف ہے یعنی:۔

"امامت مسجدیکہ بصحن خانہ عزیز آبادے ست حضرت ولی عہد بہادر بر دمسلم داشتہ اند و تعلیم اطفال نیزمی کند"۔
(گلشن بے خار۔ ص ۱۱۲)

آزاد اور شیفتہ کے ان بیانات میں ایک خاص فرق یہ ہے کہ آزاد کے بیان کے مطابق حافظ شوق کی شخصیت بہت غیر اہم اور معمولی معلوم ہوتی ہے جب کہ شیفتہ کے قول کے مطابق شوق کی شخصیت اتنی غیر اہم نہیں ہے۔ اس سے ذوق کی ابتدائی تعلیم کے معیار کا بھی اندازہ کیا جاتا ہے چنانچہ بیانات کا یہ فرق بلاشبہ خاصی اہمیت رکھتا ہے۔

لیکن ان سب کے باوجود میرے نزدیک مولانا محمد حسین آزاد کی تحریریں بہت قابل قدر ہیں کیونکہ باوجود تمام خامیوں کے ان سے ہمیں اصل واقعہ کی تلاش میں بڑی مدد ملتی ہے گویا کچھ بے ترتیب خطوط ہیں جن کو اگر ذرا محنت کر کے درست کر لیا جائے تو ایک حسین صورت سامنے آجاتی ہے۔ بلکہ بعض بیانات تو عین حقیقت ہیں اور ہونا بھی چاہئے کیونکہ مولانا عینی شاہد ہیں مثال کے طور پہ مولانا نے ایک غزل کے متعلق تحریر کیا ہے کہ:۔

"دو برس ہوئے تھے کہ بہادر شاہ بادشاہ ہوئے تھے ..... کہ شرفائے دہلی میں سے ایک شخص نے مشاعرہ کیا ... استاد مع رفقا کے تشریف لے گئے ہم بچے تھے ایسے جلسوں میں جانے کے قابل نہ تھے"۔ (ص ۱۷۳ - ۱۷۶)

بہادر شاہ ۱۲۵۳ھ میں تخت نشین ہوئے گویا یہ مشاعرہ ۱۲۵۵ھ میں ہوا، آزاد ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۲ء کے قریب پیدا ہوئے اس مشاعرہ کے وقت ان کی عمر چھ سال کی ہو سکتی ہے ظاہر ہے کہ مشاعروں میں جانے کے قابل نہ تھے، مولانا کے اس بیان کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ اس غزل کا کوئی شعر گلشن بیخار مرتبہ ۱۲۴۸ھ مطبوعہ ۱۲۵۳ھ میں درج نہیں ہے لیکن گلشن بیخار ۱۲۵۹ھ میں چھ اشعار مطلع و مقطع کے ساتھ تحریر ہیں ؎

ترے کوچے کو وہ بیمار غم دار الشفا سمجھے — اجل کو جو طبیب اور مرگ کو اسی دوا سمجھے

بعض مقامات پر غالباً بے احتیاطی کے سبب معنی کچھ سے کچھ ہو گئے ہیں محقق کو ایسے مواقع پر ذرا احتیاط برتنی چاہئے، چنانچہ صحیح نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں، مثلاً دیوان ذوق کے آخر میں ایک قصیدہ کے تین اشعار درج ہیں، اس پر عنوان اس طرح تحریر ہے:۔

"اشعار قصیدہ ہفتدہ زبان" (ص ۲۵۲)

اس قصیدہ کی تعریف دیوان ذوق کے دیباچہ (ص ۱۵) پر بھی درج ہے، یہاں "ہفتدہ" میں "دہ" زائد ہے اور

ت زبان" ہونا چاہئے تھا جیسا کہ قدیم ترتیبوں سے ثابت ہے۔ اسی طرح ایک جگہ مولانا لکھتے ہیں :-
"فرماتے تھے کہ میں نے ساڑھے سات سو دیوان اساتذۂ سلف کے دیکھے اور ان کا خلاصہ کیا" (ص ۳۱)
"سات" کی جگہ "تین" ہونا چاہئے یعنی "ساڑھے تین سو" جیسا کہ آب حیات میں تحریر ہے۔
کے بیان میں ذوق کے متعلق واقعاتی غلطیاں بہت ہیں، چنانچہ ایک جگہ آپ لکھتے ہیں :-
"۱۸۳۳ء میں بادشاہ کا ایک بیٹا مرزا بلاقی نام ۱۱۔ ۱۲ برس کی عمر میں مرگیا حسین بھی تھا اور بادشاہ کو بھی اس سے
بہت محبت تھی رنج ہوا اور ایسا ہوا کہ کئی ہفتہ تک شعروں میں ٹپکتا رہا انھیں دنوں میں استاد مرحوم ایک دن قلعہ
سے پھرتے ہوئے والد مرحوم کے پاس آئے مجھے یاد ہے اول بادشاہ کے ملال طبع کا حال بیان کیا پھر ایک مطلع سنایا
اسی وقت درست کرکے آئے تھے :-

گل کچھ تو اس چمن کی ہوا کھاکے جھڑ پڑے   وہ کیا کریں کہ غنچہ ہی کمہلاکے جھڑ پڑے

پھر کہا ردیف مناسب مقام نہیں اور ذرا سوچ کر آپ مطلع پڑھا اور خود کتاب یاد داشت میں لکھ دیا۔

گل بھلا کچھ تو بہاریں اے صبا دکھلا گئے   حسرت ان غنچوں پہ ہے جو بن کھلے مرجھا گئے"

(دیوان ذوق، ۲۵۰)

[بلا]قی کے مرنے کا رنج بادشاہ کو یقیناً ہوا ہوگا لیکن بعض باتیں یہاں محل نظر ہیں، "سر طامس مٹکاف کی ڈائری" خواجہ
[حسن نظامی نے] شائع کی ہے اس کے دو اقتباسات یہ ہیں :-
"۲۰ مارچ ۱۸۴۹ء سہ شنبہ کو۔ حضور جہاں پناہ نے شاہزادہ مرزا بلند بخت مرحوم کا ترکہ شاہزادہ
[مر]زا بلاقی کو عنایت فرمایا" (صفحہ ۹۷)
"۲ اپریل ۱۸۴۹ء۔ محبوب علی خواجہ سرا نے بیان دیا کہ میں نے۔ مرزا بلاقی کے جنازے کا خرچ اٹھایا" (ص ۱۲۴)
[مر]زا بلاقی وہی ہیں (جس سے اختلاف کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی) تو ان کا انتقال ۱۸۳۹ء میں نہیں بلکہ ۱۸۴۹ء
[میں ہوا۔ دوس]ری بات یہ کہ بادشاہ کا مطلع ذوق "درست کرکے آئے تھے" اس پر خود ہی یہ کہنا کہ "ردیف مناسب مقام نہیں"
معلوم ہوتا۔ آزاد نے ذوق کا مطلع جس طرح لکھا ہے وہ صحیح نہیں اصل مطلع اس طرح ہے ؎

کھل کے گل کچھ تو بہار اپنی صبا دکھلا گئے   حسرت ان غنچوں پہ ہے جو بن کھلے مرجھا گئے

[د]یوان ذوق

مولانا محمد حسین آزاد فرماتے ہیں :- "حافظ غلام رسول ویران نے ۱۲۶۹ھ میں ایک مجموعہ
(دیوان ذوق) چھاپ کر نکالا"۔ (ص ۲۸)۔ اس سے عام طور پر یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ ذوق کا دیوان
[پہلے] آزاد، ویران نے مرتب کیا، حالانکہ آزاد اسے پہلی طباعت قرار دیتے ہیں، اس سے یہ ضروری نہیں کہ آزاد اس کو
[ویران کی] پہلی ترتیب بھی تسلیم کرتے ہیں، البتہ خود ویران اس کو پہلا دیوان ذوق قرار دیتے ہیں اور ۱۸۵۴ء میں مرزا
[قادر بخش صابر] نے گلستان سخن مکمل کیا، وہ دیوان ذوق کی اشاعت سے لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں۔ ویران کے متعلق تو کہا جا سکتا ہے
[کہ انھوں نے اپنے] کام کو اہمیت دینے کے لئے ایسا کہہ دیا لیکن صابر کے قول کو نظر انداز کرنا مشکل ہے، البتہ ۱۸۵۲ء میں لکھنوی
[مؤلف] نے ذوق کو "صاحب دیوان" کہا (سراپا سخن صفحہ ۱۰) اور ۱۸۵۵ء میں مشہور فرانسیسی مستشرق گارساں دتاسی
[نے بھی دیوان] کا ذکر کیا ہے۔ (خطبات ص ۴۴۱)
[آزاد نے] ذوق کے کلام کے مختلف اوقات میں جمع کئے جانے کا ذکر کیا ہے اس سلسلہ کے چند اقتباسات نقل کرتا ہوں :-
"[ف]رماتے تھے کہ بچپن میں جبکہ ۱۵۔ ۱۶ برس کی عمر تھی میر نے اپنا دیوان مرتب کیا تھا" (دیوان ذوق : ۳۶)

"ایک دن والد مرحوم کے پاس آئے ترتیب دیوان کی تجویز ہونے لگی ایک ان میں سے یہ کہ ہر ردیف میں کچھ غزلیں ہونی چاہئیں جن میں نہیں' ان کے لئے طرحیں تجویز ہوں' ردیف دال کے لئے یہ مصرع بے طرح ہوا ؎

پنبہ داغ دل پہ اذک مرغ ہے اذک سفید" (۱۰۴)

اصل الذکر بیان ہمارے نزدیک اہم نہیں بلکہ اس کی تردید ذوق کے حسب ذیل مقطع سے بھی ہو جاتی ہے جو ۱۲۵۹ھ پہلے کا ہے:-

ذوق کیونکر ہو اپنا دیوان جمع'   کہ نہیں خاطر پریشان جمع   (گلشن بے خار)

اس مقطع سے یہ بات البتہ معلوم ہوتی ہے کہ اس زمانہ میں احباب کے تقاضوں سے یا کسی دوسرے اسباب سے دیوان رتیب کی ضرورت کا احساس ذوق کو ہو چلا تھا' اور ممکن ہے اس میں مولوی محمد باقر کا ہاتھ زیادہ رہا ہو' ان کو ذوق کے اشعار کرنے کا شوق تھا چنانچہ گلشن بے خار میں اضافہ کرنا ان ہی کا کام ہے' آزاد کا مذکورہ آخری بیان اس لحاظ سے صحیح معلوم ا ہے اگرچہ تذکروں میں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا' آزاد نے یہ نہیں بتایا کہ مجوزہ دیوان ذوق مرتب ہوا یا نہیں البتہ اگر مکمل ہوا تن اور گارساں کا قول صحیح تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

ویران نے دیوان ذوق کے پہلے مرتب ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا' البتہ ایک خط میں ضمناً ایک مفید بات کہہ گئے ہیں:-

"یہ غزل بادشاہ کی ہے خلیفہ اسماعیل مرحوم نے بہ سبب دیوان میں داخل نہ ہونے کے استاد کی بیاض میں لکھ دی ہے استاد مرحوم کے خاص کلام میں کہیں نہیں۔" (مکتوبات آزاد)

غزل مذکور کا مطلع یہ ہے:-

کیا آئے تم جو آئے گھڑی دو گھڑی کے بعد   سینہ میں ہو گی سانس اڑی دو گھڑی کے بعد

یہاں ویران نے "استاد کی بیاض" کا بھی ذکر کیا ہے اور اس سے مختلف کسی اور مجموعہ کا حوالہ بھی دیا ہے جس میں استاد اس کلام' تھا' نہیں کہا جا سکتا کہ اس "خاص کلام" کی نوعیت کیا تھی بہرحال ویران اس سے واقف تھے' لیکن چونکہ ہ غزل نسخۂ ویران میں بھی تحریر ہے اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ ویران کا ماخذ وہ "بیاض" رہی اور اسی سے دیوان ذوق ب کیا گیا' وہ "خاص کلام" اس ترتیب کے وقت یا تو ویران کے پاس موجود نہ تھا یا دوسرے تلامذۂ ذوق نے اسی پر فا کرنا ضروری نہ سمجھا' اور چونکہ ترتیب کے کام میں وہ بھی برابر شریک تھے اسی لئے یہ غزل بھی دیوان ذوق میں مل ہو گئی۔

ذوق کے "خاص کلام" اور ترتیب ویران میں بعض فرق اور بھی ہیں مثلاً ذیل کے دو مطلعے نسخۂ ویران میں تحریر ہیں جب کہ ظفر کے ہیں:-

نعل شکل مہ نو جب ترے توسن لگے   چار چاند اور فلک پر مہ روشن لگے

چار ٹکڑے کرو دل کے کہ نہیں ہو سکتا   رخ کو دوں لب کو نہ دوں زلف کو دوں تل کو نہ دوں

(گلشن بے خار' گلستان بے خزاں)

بعض اشعار جو فی الواقع ذوق کے تھے نسخۂ ویران میں تحریر نہیں' اس طرح دونوں کا فرق ظاہر ہے' معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ سماعیل اپنے والد کا کلام الگ جمع کرتے تھے لیکن ویران کو اس کی غلطیوں کا علم تھا' اور انھیں کسی صحیح مجموعہ کا بھی علم تھا جس کو خاص کلام" کہتے ہیں لیکن ترتیب دیوان کے وقت غالباً وہ ضایع ہو چکا تھا اور ویران کے پاس کوئی تحریری ثبوت بجز اپنے حافظہ ہیں رہ گیا تھا اس لئے انھیں دبنا پڑا تھا' ممکن ہے کہ یہ "خاص کلام" ذوق کا وہی دیوان ہو جس کا ذکر محسن اور گارساں کرتے ہیں

با چھپ نہ سکا اور امتدادِ زمانہ سے ضایع ہوگیا، کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ دیوان ذوق کی تدوین کا پروگرام مدتوں پہلے سے تھا،
اکر اُن کے ۱۲۵۹ھ سے قبل کے مقطع سے ظاہر ہے اور اس پروگرام کو تکمیل ۱۸۵۲ء کے قریب ہوسکی (اسی وقت محسن نے انکو
ب دیوان کہا) لیکن چونکہ یہ آخر آخر تک اشاعت نہ پاسکا اس لئے صابر نے کسی دیوان ذوق کا ذکر نہیں کیا، جہاں تک
ام کا تعلق ہے اس کا ذکر کرنا کسی تذکرہ نویس کے لئے بھی ضروری نہ تھا چنانچہ سب نے اس کو نظر انداز کیا ہے، غیر مطبوعہ
کتاب کا ذکر بھی تذکرہ نویس پر لازم نہیں اور نہ کسی غیر مطبوعہ کتاب سے کسی تذکرہ نویس کی لاعلمی سے اس کا عدم وجود ثابت
اسکتا ہے، اس طرح مذکورہ شہادتوں کو صحیح تسلیم کرنا جو اثباتی ہیں مناسب تر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی کی لاعلمی کو
رار دے کر ایک سے زاید شاہدوں کی بات کو رد کردیا جائے۔

اس سلسلہ میں یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ شاہد کا تعلق واقعہ سے کس نوعیت کا ہے، صابر بلاشبہ شاہی خاندان کے فرد
دران کا قلعہ کے واقعات سے اور ضمناً ذوق کے حالات سے بخوبی واقف ہونا بھی ممکن ہے لیکن ہمعصر ہونے کی حیثیت سے آپسی
ہونا بھی خلاف قیاس نہیں۔ محسن لکھنوی تذکرہ نویس ہے، اور ممکن ہے انھوں نے شعرائے دہلی کے حالات فراہم کرنے میں
وقت سے کام لیا گیا ہوگا بہ نسبت صابر کے جن کے نزدیک ذوق کے حالات لکھنا گویا اپنے شہر کی بات تھی، گارساں نے اُردو
کے حالات کی دریافت میں کس قدر محنت کی ہے یہ بات محتاجِ بیان نہیں، اس کی محنت نے دوری کے کمزور پہلو کی پورے طور پر
ن کردی ہے، گارساں اس سے بخوبی واقف تھا کہ ذوق دہلی کے شعراء میں بہت نامور خیال کئے جاتے ہیں اور بادشاہ کے
ہیں کہ اس کو ان کے حالات کے دریافت کرنے میں خاص دلچسپی ہوگی، چنانچہ وہ ذوق کے دیوان کا ذکر اپنی معلومات کی بناپر
، کسی تذکرہ نویس کا قول نقل نہیں کر رہا ہے۔

حافظ ویراں کے بعد دیوان ذوق کی اور بھی اشاعتیں ملتی ہیں لیکن اشعار کی تعداد اور ترتیب دیکھ کر یہی خیال ہوتا ہے کہ
ویراں ہی کی نقلیں ہیں۔ البتہ آزاد نے ایک ضخیم تر دیوان ذوق شایع کیا، اس دیوان پر تصرف کا اعتراض عرصہ ہوا کیا
تھا اور یہی سبب ہوا کہ باوجودیکہ نسخۂ ویراں مختصر تھا اس کی نقلیں مختلف مطبعوں سے برابر شایع ہوتی رہیں اور مقبول
ہیں۔

۱۹۲۸ء میں لاہور میں علمی پرنٹنگ پریس کا قیام ہوا اور وہاں سے دیوان ذوق کی ایک مختلف ترتیب طبع ہوکر شایع ہوئی
ن مطبع کے پاس "اِس وقت کوئی ایسا رکارڈ نہیں جس سے اس عرصہ کا اندازہ ہوسکے" اور باوجود کوشش کے یہ بھی
ت نہ ہوسکا کہ "یہ کس کی دی ہوئی ترتیب ہے" مطبوعہ نسخہ پر بھی کچھ مفید معلومات تحریر نہیں اس کے سرورق دو ہیں ایک رنگین
، سادہ، سادہ سرورق پر یہ عبارت تحریر ہے :-

"نسخۂ صحیح المسمیٰ بہ دیوان ذوق — ملک الشعراء خاقانی ہند شیخ ابراہیم ذوق علیہ الرحمۃ کا کلام — باہتمام میاں
فیروزالدین پرنٹر چھپا"

رنگین سرورق "بابو نذیر احمد پرنٹر" کے اہتمام سے چھپا۔ معلوم ہوا ہے کہ فیروزالدین صاحب بہت عرصہ ہوا پریس میں کام کرتے
ن نسخہ کی تفصیلات درج ذیل ہیں :-

اشعار کی مجموعی تعداد بہت کم ہے کئی غزلیں اور قصیدے جو نسخۂ ویراں میں ہیں اس میں نہیں، معلوم ہوتا ہے کہ حافظ ویراں
کو وہ بعد میں دستیاب ہوئے اور انھوں نے داخل دیوان کیا۔

بہت سی غزلیں اور قصیدے جو اس میں ناکمل تحریر ہیں، نسخۂ دیوان میں تمام و کمال درج ہیں۔

۳۔ جو اشعار اس میں تحریر ہیں اسی ترتیب سے وہ نسخۂ ویراں میں بھی ہیں۔

۴۔ کافی اشعار ختم دیوان پر اس عنوان کے تحت درج ہیں :۔

"اشعار غزلیات مرقومۂ بالا جو بعد ترتیب دیوان ملے" (۸۰)

ان میں "غزلیات غیر مرقومہ" کے اشعار بھی شامل ہیں اور یہ کل تین صفحات سے زاید پر مشتمل ہیں، یہ سب نسخۂ ویراں میں غزلوں کے ساتھ درج ہیں اور ترتیب میں مسلسل تحریر ہیں۔

۵) مرتب نے اسے "دیوان" کہا ہے جیسا کہ مذکورہ عنوان سے ظاہر ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب سمجھ لینا صحیح نہ ہوگا۔

معلوم ہوتا ہے کہ کارکنان مطبع کو اس کا کوئی قلمی نسخہ مل گیا تھا اور اسی کو انھوں نے "نسخۂ صحیحہ" کہکر شایع کیا۔ اس کے مرتب کا نام اور سال ترتیب وغیرہ کے معلوم نہ ہونے کا افسوس ہے، اہل مطبع نے اپنے زمانہ کے کسی شخص سے ایک صفحہ پر "مختصر حالات خاقانی ہند شیخ محمد ابراہیم ذوق" لکھوا کر دیوان کے شروع میں شامل کر دئیے ہیں اس سے ان کے علمی شوق کا پتہ ضرور چلتا ہے لیکن اس شخص کے نام کے اظہار نہ کرنے سے ایک نقصان یہ ہوا کہ ان حالات کو تحقیقی اعتبار سے اہمیت نہیں دی جا سکتی۔

اس دیوان کے اشعار کی تعداد پر غور کریں تو ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ ترتیب کے لحاظ سے اس کو نسخۂ ویراں پر تقدم زمانی حاصل ہو سکتا ہے، البتہ یہ مسئلہ کہ اس میں بھی اشعار کی تعداد کم کیوں ہے یقیناً غور طلب ہے، موجودہ حالات میں تو صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذوق اپنے کلام کو بہ حفاظت نہ رکھتے تھے۔ ان کی زندگی میں مولوی محمد باقر نے گلشن بے خار میں اضافہ کرنا چاہا تو "بہت کوشش کے بعد" بھی ان کو دو ڈھائی سو سے زاید اشعار دستیاب نہ ہو سکے، آزاد کا بیان ہے کہ اکثر غزلیں اور قصیدے ڈھونڈنے پر خود ذوق کو بھی نہ ملتے تھے (دیوان ذوق :۔ ۲۹۲، ۲۹۸ وغیرہ) ایسی صورت میں اگر ان کا دیوان مختصر رہ گیا تو کیا تعجب ہے۔

قتل مرتد اور اسلام

از فتحپوری)

دسمبر ۵۹ء کے "نگار" میں ایک استفسار کا جواب دیتے ہوئے میں نے ظاہر کیا تھا کہ قتل مرتد کوئی خدائی حکم نہیں ہے
آن میں محض ارتداد کی کوئی حد یا سزا مقرر نہیں کی گئی۔ اسی کے ساتھ میں نے یہ بھی ظاہر کیا تھا کہ عہد نبوی یا عہد صحابہ میں قتل
کے جو چند واقعات ملتے بھی ہیں ہو ان کا تعلق محض ارتداد سے نہیں بلکہ جرم قتل و غارتگری یا اندیشۂ بغاوت و تخریب امن سے
یعنی وہ اس لئے قتل نہیں کئے گئے کہ وہ اسلام سے منحرف ہو گئے تھے بلکہ صرف اس لئے کہ انھوں نے بعض ایسے جرائم بھی کئے
ن کی سزا قتل ہی ہو سکتی تھی یا یہ کہ انھوں نے رسول اللہ کی توہین کی تھی اور اسلام کی مخالفت میں باغیانہ سرگرمیوں سے
یا تھا۔

میرے اس مضمون کو دیکھ کر مولانا عزیز الرحمٰن صاحب مفتی دار الافتاء بجنور نے ۲۸ر دسمبر کے مدینہ میں اس کی تردید شائع کی۔
کے اس مضمون کو پڑھ کر میرا جی تو چاہا کہ اس کا جواب لکھ کر مدینہ کو بھیجدوں، لیکن وہ زمانہ میری بڑی مصروفیت کا تھا اسلئے
ل گئی۔

اس کے بعد ۱۳ر جنوری کے مدینہ میں ریاض الرحمان خاں صاحب کا ایک مضمون میری تائید میں شائع ہوا۔ میں سمجھتا تھا
کے بعد شاید یہ بحث ختم ہو جائے گی، لیکن ۲۵ر جنوری کے مدینہ میں پھر مولانا نے وہی فرمایا جو وہ پہلے کہہ چکے تھے۔ اور میں نے
س کیا کہ اب زیادہ تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ پر اظہار خیال کی ضرورت ہے، کیونکہ مولانا کے مضمون سے اس بات کا اندیشہ ہے
الوگ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو جائیں کہ اسلام اشاعت مذہب کے باب میں جبر و اکراہ کا موید ہے جو بالکل خلاف حقیقت ہے
اس بحث کو میں دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہتا ہوں، پہلا وہ جس کا تعلق صرف مولانا کے دلایل و اسناد سے ہوگا اور دوسرا وہ
سے خود قرآن، حدیث، فقہ اور عمل صحابہ سے مولانا کے خیال کی تردید ہوتی ہے۔

سب سے پہلے ہم بحث کے اس پہلو کو لیتے ہیں جس کا تعلق صرف مولانا کے پیش کردہ دلایل و اسناد سے ہے۔ میں نے عرض
ا کہ قرآن پاک کی کسی آیت میں قتل مرتد کا حکم نہیں پایا جاتا۔ اس کی تردید میں مولانا نے دو آیتیں پیش کی ہیں۔
ایک آیت سورۂ توبہ کی ہے:-

"فان تابوا و اقاموا الصلوٰۃ و آتوا الزکاۃ فاخوانکم فی الدین ونفصل الآیات لقوم یعلمون و
ان نکثوا ایمانہم من بعد عہدہم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر انہم لا ایمان لہم"

(پھر اگر وہ لوگ توبہ کرلیں، نماز قایم کریں، زکات ادا کریں، تو وہ تمھارے دینی بھائی ہیں ———— لیکن
اگر وہ قبول اسلام کا عہد توڑ دیں اور تمھارے دین پر زبان طعن دراز کریں تو پھر کفر کے سرغنہ لوگوں سے جنگ کرو کیونکہ
ان کے عہد و پیمان کا کوئی اعتبار نہیں)

یہ آیت اس وقت نازل ہوئی تھی جب حج کے موقع پر اعلان برأت کیا گیا تھا اور اس میں محض بربنائے ارتداد جنگ کا حکم دیا گیا بلکہ اسی کے ساتھ توہین اسلام کی شرط بھی لگادی گئی ہے۔ علاوہ بریں اس آیت کا تعلق فرد واحد سے نہیں بلکہ پوری جماعت سے جو مسلمانوں کی مخالف ہے اور اسی لئے اس جماعت کے سرغنوں سے جنگ کا حکم دیا گیا ہے نہ کہ قتل کی شرعی حد جاری کرنے کا۔

مولانا نے دوسری آیت سورۂ مائدہ کی یہ پیش کی ہے۔

"انما جزاء الذین یحاربون اللہ ــــــــــــ الخ"

لیکن یہ آیت عکل والوں سے متعلق ہے، جو علاوہ ارتداد کے قتل و غارت کے بھی مرتکب ہوئے تھے اس لئے اس کو بھی ارتداد سے متعلق نہیں کہہ سکتے۔

مولانا کو اپنے قول کی تائید میں قرآن پاک میں صرف یہی دو آیتیں ملیں جن سے وہ استشہاد کر سکتے تھے، لیکن انھوں نے غور نہیں فرمایا کہ ان آیات سے تو خود میرے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ محض جرم ارتداد مستوجب قتل نہیں بلکہ اس کے ساتھ فتنہ و فساد اور تخریب امن کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ کس قدر عجیب بات ہے کہ ایک طرف مولانا خود بھی اس آیت کی صراحت کرتے ہوئے، دین کی طعنہ زنی، اسلام کی علمی تنقیص اور الٰہی مشن کی توہین کا ذکر کرتے ہیں اور دوسری طرف [illegible] کی سزائے قتل بھی انھیں آیات سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک اس کا امکان ہی نہیں کہ ایک شخص اسلام [illegible] جانے کے بعد اسلام کی علمی تنقیص و توہین مذہب کا مرتکب نہ ہو، حالانکہ یہ ضرور نہیں کہ ہر وہ شخص جو اعتقاداً مرتد ہو وہ عملاً تنقیص اسلام بھی کرے۔

مولانا نے [illegible] دو حدیثیں بھی اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کی ہیں۔ ایک حدیث کا تعلق اس واقعہ سے ہے جب [illegible] اللہ کی رحلت کے بعد حضرت ابوبکر صدیق نے بعض قبایل عرب کے خلاف جنگ کی تھی۔ مولانا نے حدیث کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں:-

"ارتدت العرب وقالوا لا تودی الزکاۃ"

(عرب کے بعض قبیلے مرتد ہوگئے اور اعلان کر دیا کہ ہم زکوٰۃ ادا نہ کریں گے)

ان واقعات سے ظاہر ہے کہ حضرت ابوبکر نے ان کے خلاف محض ارتداد کی وجہ سے جنگ نہیں کی تھی بلکہ اس کا سبب زکات [illegible] نا تھا جو اسلام کے اقتصادی نظام کے خلاف کھلی ہوئی بغاوت تھی ــ دوسری حدیث کا انھوں نے صرف یہ ایک جملہ نقل کیا ہے:-

"من بدل دینہ فاقتلوہ"

[illegible] حدیث نقل نہیں کی۔ اس حدیث کا تعلق ایک خاص واقعہ سے ہے اور وہ یہ کہ بروایت عکرمہ، حضرت علی نے زندیقوں کو [illegible] یہ خبر ابن عباس کو پہونچی تو انھوں نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے رسول اللہ کا یہ قول نقل کیا ہے:-

"لا تعذبوا بعذاب اللہ من بدل دینہ فاقتلوہ"

اولاً چونکہ سرے سے یہ واقعہ ہی غلط ہے کہ حضرت علی نے زندیقوں کو جلایا، اس لئے پوری حدیث ساقط الاعتبار ہے، دوسرے اس واقعہ کو صحیح مان لیا جائے تو اس سزا کا تعلق صرف زندیقوں سے ہے جن سے سخت فتنہ و فساد پھیلنے کا اندیشہ تھا اور ارتداد سبب قتل قرار نہیں دیا گیا۔

مولانا نے ایک تیسری حدیث اور پیش کی ہے کہ:-

حضور نے ارشاد فرمایا کہ مسلم مرد کا خون جو توحید و رسالت کی گواہی دیتا ہو تین جرم کے علاوہ حلال نہیں۔ قتل نفس، [illegible] شدہ زانی اور تارکین دین و جماعت۔

اس حدیث میں "المفارق لدینہ والتارک الجماعۃ" کے الفاظ پائے جاتے ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ کی

مراد ان لوگوں سے ہے جو نہ صرف مذہب سے منحرف ہوگئے ہیں، بلکہ مسلمانوں کی ہیئت اجتماعی کے بھی مخالف ہیں چنانچہ جس وقت ہم اسی قبیل کی دوسری احادیث پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں "محارب اللہ و رسولہ ـ مخالف دین الاسلام" کی بھی صراحت موجود ہے اور اس سے اس امر کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ ان احادیث میں وہی تارک دین پیش نظر ہیں جو دین کی مخالفت کرتے ہیں، رسول اللہ سے جنگ و پیکار پر آمادہ ہیں اور اسلام کے اجتماعی نظام کی مخالفت کرکے سیاسی باغی ہوگئے ہیں، علاوہ اس کے جب ایک ہی مسئلہ میں مطلق و مقید دونوں حدیثیں پائی جائیں تو اصولاً مقید حدیثوں پر عمل کیا جائے گا اور یہ مقید حدیثیں وہی ہیں جن میں دین کی مخالفت اور رسول اللہ سے جنگ کرنے کی صراحت موجود ہے

مولانا نے اپنی تائید میں بعض تاریخی واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لیکن صراحت سے انھوں نے اسلئے گریز کیا کہ وہ ان کے لئے مفید مطلب نہ ہوتی ـ مثلاً انھوں نے "عبداللہ ابن ابی سرح" "کاتب وحی رسول اللہ" کا ذکر کرتے ہوئے لکھدیا ہے کہ رسول اللہ نے فتح مکہ کے بعد بجرم ارتداد اس کے قتل کا حکم دیا، لیکن صحیح حالات و واقعات کو نظرانداز کر گئے۔

یہ درست ہے کہ فتح مکہ کے وقت رسول اللہ نے گیارہ بارہ آدمیوں کے قتل کا حکم دیا جن میں منجملہ تین مرتدین کے ایک عبداللہ ابن ابی سرح بھی تھے ـ اور ایک چوتھا شخص حویرث تھا جو مرتد نہ تھا ـ اس لئے حویرث کے شمول سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ رسول اللہ نے مرتدین کے قتل کا حکم محض ارتداد کی وجہ سے نہ دیا تھا بلکہ ان شرارتوں کی بنا پر دیا تھا جن سے مسلمانوں کو سخت تکلیف پہونچی تھی اور ان کے وہ جرائم بھی پیش نظر تھے جو ارتداد کے قبل یا بعد ان سے سرزد ہوئے، جس کا ایک بڑا ثبوت یہ ہے کہ اگر ان کا جرم صرف ارتداد ہوتا تو انھیں پہلے توبہ کرنے کی ہدایت کی جاتی لیکن ایسا نہیں کیا گیا ـ چنانچہ علامۂ زرقانی ان مرتدین اور حویرث کے متعلق لکھتے ہیں :ـ "خصھم بالذکر لشدۃ ما وقع منھم من اذی الاسلام" یعنی رسول اللہ نے خصوصیت کے ساتھ ان چار لوگوں کے قتل کا حکم اس لئے دیا کہ انھوں نے مسلمانوں کو بہت اذیت پہونچائی تھی ـ یہی حال عبداللہ بن ابی سرح کا تھا کہ وہ رسول اللہ کے خلاف نفرت و حقارت کے جذبات ملک میں پھیلاتا تھا اور حکومت کے خلاف سازش کیا کرتا تھا ـ لیکن چونکہ حضرت عثمان نے اس کو پناہ دیدی تھی اور رسول اللہ سے معافی کی درخواست کی تھی اس لئے وہ بچ گیا ـ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر قتل مرتد کوئی حد شرعی ہوتی تو نہ صرف حضرت عثمان اسے پناہ دیتے اور نہ رسول اللہ کسی سفارش پر اس کا گناہ معاف کرتے ـ اصل یہ ہے کہ اس تمام واقعہ کا تعلق محض ملکی سیاست سے تھا اور سیاسی مصالح کی بنا پر رسول اللہ نے ان کے قتل کئے جانے کا حکم دیا تھا محض ارتداد سے اس کا تعلق نہ تھا۔

مولانا نے اپنے دعوے کے ثبوت میں عہد صحابہ کے چند واقعات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، لیکن انھوں نے ان واقعات کی تفصیل بیان نہیں کی اور غالباً صرف اس لئے کہ ان سے بجائے ثبوت کے خود ان کے دعوے کی تردید ہوتی تھی۔

علاوہ بریں اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ تسلیم کرلیں کہ بعض صحابہ نے محض ارتداد کی بنا پر سزائے قتل دی تو بھی اصول حدیث و فقہ کی رو سے اس کو بطور حجت پیش نہیں کیا جا سکتا ـ سید شریف الجرجانی لکھتے ہیں :ـ "ما روی عن الصحابی من قول او فعل متصلاً کان او منقطعاً لیس بحجۃ علی الاصح" بالکل یہی رائے امام شافعی کی بھی ہے کہ "لا نقلد الصحابی لان قول الصحابی لیس بحجۃ"

(ملاحظہ ہو کشف الاسرار)

مولانا نے اس سلسلہ میں "لا اکراہ فی الدین" کے مفہوم کی صراحت فرماتے ہوئے ایک نہایت عجیب بات کہی ہے اور وہ یہ کہ اس کا تعلق اسلام اختیار کرنے سے ہے نہ کہ ترک اسلام سے ـ یعنی ان کے نزدیک یہ تو بالکل درست ہے کہ اسلام لانے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر کوئی شخص اسلام لانے کے بعد اسے ترک کردے تو وہ ضرور مستوجب قتل ہے، حالانکہ جبراً کسی کو مسلمان بنانا اور جبراً اس کو اسلام پر قائم رکھنا دونوں ایک ہی چیز ہیں اور "لا اکراہ فی الدین" کا مفہوم صرف یہ ہے کہ اسلام اختیار کرنے

کے باب میں ہر شخص آزاد ہے خواہ وہ اختیار کرے یا نہ کرے۔ یا یہ کہ اختیار کرنے کے بعد اس پر قائم رہے یا نہ رہے۔

مولانا نے ایک جگہ مرتد کی تعریف کرتے ہوئے بتایا ہے کہ:۔

"مرتد دو جرم کرتا ہے ایک توہین اسلام و خدا و رسول دوسرے اللہ کی مخلوق کو اللہ تعالیٰ کے خلاف بھڑکانا اور اس کا بندہ بننے سے روکنا لہٰذا اس باغی کا وجود اس قابل نہیں ہے کہ اس کو زمین پر قائم رکھا جائے اور فتنہ و فساد کا دروازہ کھلا رکھا جائے"

اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود بھی محض اعتقادی مرتد کو مستوجب قتل نہیں سمجھتے اور بالکل یہی میں بھی کہتا ہوں کہ اسلام نے صرف اسی مرتد کو مستوجب قتل قرار دیا تھا جس نے اسلام کی اجتماعیت کو اپنی سازشوں سے تباہ کرنا چاہا اور حکومت کے خلاف بغاوت کی۔

افسوس ہے کہ مولانا ارتداد محض اور ارتداد باغیانہ میں کوئی فرق محسوس کئے بغیر بلا امتیاز وہ ہر مرتد کو مستوجب قتل قرار دیتے ہیں۔

ترکِ اسلام کے بعد مرتد کی حیثیت کافر و مشرک کی سی ہو جاتی ہے اور کفار و مشرکین سے بھی رسول اللہ نے اسی وقت جنگ کی جب انھوں نے جارحانہ قدم اٹھایا اور مسلمانوں سے ان کے زندہ رہنے کے حقوق بھی ان سے چھین لینا چاہے۔ محض کفر و شرک کی بنا پر رسول اللہ نے کسی سے جنگ نہیں کی اور اسی حقیقت کا اظہار "لا اکراہ فی الدین" سے کیا گیا ہے اور اسی اصول کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اسلام تلوار سے نہیں پھیلا بلکہ "جادلہم بالتی ہی احسن" سے۔

یہاں تک تو صرف مولانا کے دلایل و شواہد کو سامنے رکھ کر گفتگو کی گئی ہے ـــــ اب آئیے غور کریں کہ مذہب کے باب میں تعلیمات الٰہی کی اصل روح کیا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ مذہب کے بارے میں قرآن پاک کا نظریہ کیا ہے جنھوں نے کلام مجید کا غائر مطالعہ کیا ہے، ان سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ خدا نے اشاعت اسلام میں رسول اللہ کو ہمیشہ نرمی و ملاطفت کی تلقین کی ہے اور سختی سے باز رکھا ہے۔

"لو شاء ربک لآمن من فی الارض جمیعا۔ افانت تکرہ الناس حتیٰ یکونوا مومنین وما کان لنفس ان تومن الا باذن اللہ"۔

(اے پیغمبر اگر تمھارا پروردگار چاہتا تو جتنے آدمی روئے زمین پر ہیں سب ایمان لے آتے۔ تم لوگوں کو ایمان لانے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ اللہ کی مرضی بغیر کوئی شخص ایمان نہیں لا سکتا"

ان آیات سے ظاہر ہے کہ اسلام لانے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جا سکتا اور نہ رسول اللہ اس لئے مبعوث ہوئے تھے کہ وہ ساری دنیا کو مسلمان بنا لیں۔ ان کی بعثت کا مقصود صرف احکام خداوندی پہونچا دینا تھا، وہ کسی کی ہدایت یا گمراہی کے ذمہ دار نہ تھے۔

یہی تھی وہ تعلیم جس کو ایک جگہ سمیٹ کر "لا اکراہ فی الدین" سے ظاہر کیا گیا، کلام مجید میں مشرکین و کفار کے لئے کوئی شرعی حد قتل و قصاص کے قسم کی قائم نہیں کی گئی بلکہ ان کو ہر جگہ انجام سے خبردار کرتے ہوئے قہر الٰہی سے ڈرایا گیا ہے۔

اسی طرح مرتدوں کے لئے بھی جو ایمان لانے کے بعد کفر کی طرف لوٹ گئے، کوئی سزا قتل و قصاص کی مقرر نہیں کی گئی بلکہ صرف عذاب خداوندی سے ڈرایا گیا ہے۔

ملاحظہ ہو سورۂ نحل کی یہ آیت:۔

"من کفر باللہ بعد ایمانہ ـــــ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم"

اسی طرح سورۂ بقرہ میں ایک جگہ ارشاد ہوتا ہے :-

"من یتبدل الکفر بالایمان، فقد ضل سواء السبیل"

یہاں بھی مرتد کے متعلق صرف یہی کہا ہے کہ "اس نے بری راہ اختیار کی"۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا گیا۔ قرآنِ پاک میں اور بھی متعدد مقامات پر مرتدین کا ذکر کیا گیا ہے لیکن ہر جگہ انھیں عذاب اخروی سے ڈرایا گیا ہے اور کوئی سزا مقرر نہیں کی گئی۔ حیرت ہے کہ کلام مجید میں قاتلوں، جسمانی ضرر پہونچانے والوں اور زانیوں کی سزا تو متعین کر دی جائے لیکن مرتد کی کوئی حد نہ مقرر کی جائے اس کا سبب صرف یہ ہے کہ اس کا شمار کفار و مشرکین میں ہے اور جو شخص دائرۂ اسلام سے خارج ہے اس پر کوئی اسلامی حد جاری ہو ہی نہیں سکتی البتہ دوسرے مشرکین و کفار کی طرح جنگ بے شک کی جا سکتی ہے اگر وہ مسلمانوں کی اجتماعیت کو نقصان پہونچائے، چنانچہ عہدِ نبوی و عہدِ صحابہ میں جن جن مرتدین کو انفرادی یا اجتماعی حیثیت سے قتل کیا گیا یا قتل کئے جانے کا حکم دیا گیا، وہ سارے کے سارے وہی تھے جنھوں نے اسلام کے خلاف سازش و بغاوت کی تھی، رسول اللہ اور مسلمانوں کو ستایا تھا، قتل و غارتگری کے مرتکب ہوئے تھے۔ محض ارتداد کی بنا پر نہ کسی کو قتل کیا گیا اور نہ شریعت میں اس کی حد مقرر کی گئی۔

اب احادیث کو لیجئے :-

مولانا نے استدلالاً جن احادیث کا ذکر کیا تھا ان پر ہم اپنا خیال ظاہر کر چکے ہیں کہ ان میں صرف انھیں مرتدین کا ذکر ہے جنھوں نے اسلام کے خلاف سازش کی یا کوئی جارحانہ اقدام کیا یا دوسرے قابل قصاص جرائم کے مرتکب ہوئے ارتداد محض کی کوئی حد رسول اللہ نے مقرر نہیں کی جس کا سب سے بڑا ثبوت بخاری کی وہ حدیث ہے جس کے راوی جابر بن عبد اللہ ہیں، ملاحظہ ہو

"ان اعرابیا بایع رسول اللہ صلعم علی الاسلام فاصاب الاعرابی وعک بالمدینۃ فجاء الاعرابی الی رسول اللہ صلعم فقال یا رسول اللہ اقلنی بیعتی ثم جاء فقال اقلنی بیعتی فابی فخرج الاعرابی فقال رسول اللہ انما المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا"

یعنی ایک اعرابی رسول اللہ کے پاس آیا اور کہا کہ میری بیعت واپس کر دیجئے، آپ نے انکار کیا اس نے مکرر یہی کہا اور آپ نے پھر انکار فرمایا۔ اس کے بعد جب وہ چلا گیا تو رسول اللہ نے فرمایا کہ مدینہ گویا ایک طرح کی بھٹی ہے جو کھوٹ کو صاف کر دیتی ہے۔

اس حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ قتل مرتد پسند نہ کرتے تھے، ورنہ ظاہر ہے کہ جس وقت وہ اعرابی رسول اللہ کے پاس بیعت اسلام کی واپسی کے لئے آیا تھا، آپ اس سے یہ ضرور کہتے کہ اگر تم ایسا کرو گے تو قتل کر دئے جاؤ گے، لیکن آپ نے ایسا نہیں فرمایا بلکہ اس کے مدینہ سے نکل جانے پر خوشی کا اظہار کیا۔

اب تاریخی واقعات کو لیجئے تو ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ محض بر بنائے ارتداد نہ رسول اللہ نے کسی کو قتل کیا نہ صحابہ نے۔ عکل والوں کے ارتداد کے متعلق ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ انھوں نے قتل کا ارتکاب کیا تھا اس لئے ان کا قصاص کیا گیا۔ حضرت ابوبکر نے رحلت رسول کے بعد مرتدین کے خلاف قدم اٹھایا تو اس کا سبب محض ارتداد نہ تھا بلکہ انھوں نے حکومتِ اسلام سے بغاوت کی تھی اور مسلمانوں کے اقتصادی و سیاسی نظام کو تباہ کرنا چاہا تھا۔

فتح مکہ کے بعد جن مرتدین کو قتل کیا گیا ان کے متعلق بھی ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ ان کا جرم محض ارتداد نہ تھا بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو سخت اذیتیں پہونچائی تھیں اور انھیں جرائم کی پاداش میں انھیں قتل کیا گیا۔ جس کی تصدیق عبد اللہ ابن ابی سرح کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عثمان نے اس کو اپنی پناہ میں لے لیا تھا اور رسول اللہ نے اس کو معاف کر دیا، اگر قتل مرتد کوئی شرعی حد ہوتی تو نہ حضرت عثمان اسے پناہ دیتے اور نہ رسول اللہ اسے معاف کرتے، کیونکہ حد شرعی جاری کرنے میں رسول اللہ بہت سخت تھے یہاں تک کہ جب آپ نے جرم سرقہ میں، ایک مخزومی عورت کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حضرت اسامہ بن زید نے اس کی سفارش کی تو آپ نے فرمایا

"اتشفع من حدود اللہ" (کیا تم حدود شرعی میں سفارش کرتے ہو) اور پھر ایک خطبہ دیا کہ "ایہا الناس انما ضل من قبلکم انہم کانوا اذا سرق الشریف ترکوہ واذا سرق الضعیف فیہم اقاموا علیہ الحد وایم اللہ لو فاطمۃ بنت محمد"۔

یعنی اگر فاطمہ بنت محمد بھی سرقہ کی مرتکب ہوتیں تو میں ان کے ہاتھ بھی کاٹ ڈالتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر قتل مرتد کوئی خدائی حکم ہوتا تو آپ کبھی ابن ابی سرح کو معاف نہ کرتے۔

اب فقہی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ وہ بھی اس باب میں میری موید ہے۔ چنانچہ ہدایہ، فتح القدیر اور چلپی میں صاف صاف تحریر ہے کہ "ایک مرتد اسی وقت قتل کیا جائے گا جب اس کی طرف سے حرب و جنگ کا اندیشہ ہو" (ان یکون لدفع شر حرابہ) عنائیہ کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:۔

"لا قتل الا بالحراب فکان القتل مستلزم للحراب"

یعنی قتل مرتد صرف اسی وقت عمل میں آئے گا جب وہ جنگ و مخالفت پر آمادہ ہو۔

ابراہیم نخعی اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

کروں کا وزن

ہم اگر کسی چیز کا وزن معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ترازو کے ایک پلّے میں اسے رکھ دیتے ہیں، دوسرے پلّے میں باٹ اور اس طرح ہمیں اس کا وزن معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم کسی گھر، کسی پہاڑ یا کرۂ زمین کا وزن معلوم کرنا چاہیں گے تو کیا کریں گے جبکہ ہم ان میں سے کسی چیز کو ترازو کے پلّے میں نہیں رکھ سکتے۔ وزن دراصل زمین کی قوتِ کشش کا دوسرا نام ہے اور اسی سے ہم اشیاء کا وزن معلوم کر سکتے ہیں۔

لیکن کرۂ زمین اور دوسرے کروں کا وزن معلوم کرنے کے اصول کچھ اور ہیں، کیونکہ فضاء عالم میں جتنے کرے ہیں وہ سب ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچ رہے ہیں اور ان سب کی قوتِ کشش کو سامنے رکھ کر ہی کسی ایک کرہ کا وزن متعین کر سکتے ہیں۔

سب سے پہلے کرۂ زمین کو لیجئے۔ چونکہ زمین کے محیط کے لحاظ سے ہم کو اس کے قطر اور مرکز زمین کے فاصلہ کا حال معلوم ہے اس لئے نیوٹن کے نظریہ سے اس کا وزن معلوم کرنا دشوار نہیں اور انھیں اصول کے پیش نظر یہ بات متحقق ہو چکی ہے کہ اگر ہم زمین کا وزن ٹن کے حساب سے جاننا چاہیں تو ۶ کا ہندسہ لکھ کر ۲۱ صفر اس میں بڑھا دیجئے، اس سے معلوم ہو جائے گا کہ زمین کا وزن اتنے ٹن ہے۔

اب اس کے بعد آفتاب کو لیجئے۔ چونکہ ہم کو زمین کا وزن معلوم ہو چکا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی معلوم ہے کہ سورج کے گرد اس کی گردش، سورج کی کشش کا نتیجہ ہے اس لئے دونوں باتوں کو سامنے رکھ کر ریاضی کے اصول کے مطابق آفتاب کے وزن کا بھی اندازہ کر لیا گیا ہے۔ یعنی اگر ۲ کا ہندسہ لکھ کر ۲۷ صفر اس میں بڑھا دیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ سورج کا وزن اتنے ٹن ہے۔

زمین اور سورج کے حجم میں کیا نسبت ہے؟ اس کا اندازہ بھی دشوار نہیں، کیونکہ جس طریقہ سے ماہرین ریاضی نے زمین کا حجم معلوم کیا ہے اسی طرح مساحت ابعاد ثلثہ کے اصول سے آفتاب کے قطر کا اندازہ کرنے کے بعد اس کا حجم بھی معلوم کر لیا گیا ہے جو زمین کے حجم کا ۱۳ لاکھ گنا ہے۔

اب آفتاب کی حرارت کو لیجئے۔ اگر زمین کے حرارت پیدا کرنے والے تمام ذرائع سے کام لیا جائے تو اس کا درجۂ حرارت بیک وقت ۵۰۰۰ درجے سے زیادہ نہیں ہوتا، لیکن سورج کی بالائی سطح کا درجۂ حرارت ۶۰۰۰ (چھ ہزار) ہے اور اندرونی حرارت اس سے بدرجہا زیادہ ہے۔

عراق کا ایک خط

نظیر حسین جمیلی (سفارت ہند - بغداد)

مرا بکش کہ بیادت تغافلے کردم
تو آشنا مشمر چوں من آشنائے را

مولانا - تسلیم - اوپر جو شعر بے اختیار زبانِ قلم سے ٹپک پڑا وہ بڑی حد تک حقیقت سے معرا ہے اس لئے کہ میں حقیقتاً آپ کی یاد سے غافل نہیں رہا - کہہ سکتا ہوں کہ جب سے سان فرانسسکو چھوڑا کوئی دن یا کوئی ہفتہ ایسا نہیں گزرا کہ آپ کی یاد نہ آئی ہو - سانفرانسسکو سے آکر کچھ دن نیویارک میں رہا پھر لندن آیا وہاں چند دن ٹھہرا پھر مئی ۱۹۵۹ء کے آخر میں ہندوستان آگیا - یہاں بچوں کی تعلیم اور دوسرے اہم مشاغل میں بے انتہا مشغول رہنا پڑا - ہر روز یہی خیال آتا تھا کہ آپ کو ایک دو سطر لکھ کر اپنی حالت سے مطلع کر دوں مگر خیال کو جامۂ عمل پہنانے کا موقع کبھی نہ مل سکا - پھر دہلی آیا - یہاں بھی بے حد مشغولیت رہی - اکتوبر کے مہینہ بغداد پہونچا کر اب میرا تبادلہ یہیں ہو گیا ہے - ۷ اکتوبر کو وزیر اعظم عبدالکریم قاسم پر حملہ ہوا اور اس وجہ سے یہاں کی غبار آلودہ سیاسی فضا کچھ اور پراگندہ ہو گئی اور اسی مناسبت سے پہلے اشغال میں بھی کچھ اور زیادتی ہو گئی - پھر بھی آپ کی یاد اکثر و بیشتر آتی رہی - یہ سچ ہے کہ دو سطر لکھ ڈالنے کی فرصت انسان ہمیشہ پیدا کر سکتا ہو لیکن ارادہ ہمیشہ یہی رہا کہ آپ کو ذرا جمعیت خاطر اور تفصیل کے ساتھ خط لکھوں گا - میں دیکھتا ہوں کہ یہ آرزو کبھی پوری ہونے والی نہیں اور اس لئے آج صبح بستر سے اُٹھتے ہی قلم لے کر آپ کو یاد کرنے بیٹھ گیا کہ اب اس سے زیادہ تاخیر میرے لئے مزید ندامت کا باعث ہوگی ——

مولانا! کیا عرض کروں، یہاں کا کیا حال ہے -

عراق اپنی قومی زندگی کے بڑے بحرانی دور سے گزر رہا ہے - مختلف معاند و متعارض قوتیں سرگرم کار ہیں - زعمائے حکومت زیادہ تر "سرخی" مائل ہیں - اس تمایل کی بنیاد "حُبّ علی" سے زیادہ "بغض معاویہ" پر استوار ہے - برطانیہ، امریکہ، امراء اور جاگیرداروں سے عوام کو اتنا کچھ نقصان پہونچا ہے کہ وہ اب ان تمام عناصر سے سخت متنفر ہو گئے ہیں - مذہب سے بھی اکراہ پیدا ہوتا جا رہا ہے - وہ دیکھتے ہیں کہ مذہب کی زنجیروں سے آزاد ہو کر روس، چین اور سیکولر ہندوستان ترقی کی راہوں پر گامزن ہے - وہ دیکھتے ہیں کہ ایک ملک وہ ہے وہ چاند پر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے، ایک ہم ہیں کہ ہلال نو کو دیکھ کر ہاتھ اُٹھا کر دُعا مانگنے لگتے ہیں! ائمہ، اولیاء اور اوصیاء اُن کے درد کی دوا ثابت نہیں ہو سکتے، نجف، کربلا اور کاظمین پر اب بھی حاجت مندوں کا ہجوم رہتا ہے، مگر طلبہ، تعلیم یافتہ طبقہ اور بُرزوا کلاس کی مخالف اکثریت اب انھیں زیادہ اہمیت و احترام کی نگاہ سے نہیں دیکھتی، بلکہ قومی ترقی کی راہ میں اُنھیں سنگ گراں تصور کرنے لگی ہے - ہندوستان اور پاکستان کے بیشتر مسلمانوں کی جو مذہبی ذہنیت ہے، دین و عقیدہ کا جو جنون و تقشف وہاں پایا جاتا ہے، مزار پرستی، روضہ بوسی، نذر و نیاز، محرم، ماتم، میلاد شریف وغیرہ کا جو غلو و انہماک وہاں کی مذہبی دُنیا پر مستولی ہے، یہاں کا تعلیم یافتہ مسلمان ان بوجھل زنجیروں سے بڑی حد تک آزاد ہے اور اب ان مذہبی رسوم میں اس کے لئے کوئی خاص کشش اور دلپذیری باقی نہیں رہی ہے ؎

آوارۂ غربت نہ تواں دید صنم را
خواہم کہ دگر بتکدہ سازند حرم را

انگریزی لباس زیادہ رائج ہے، عمامہ بند علماء اور عبا پوش ملاؤں کی اہمیت و عزت اب عراقی سوسائٹی کے ترقی یافتہ حلقوں میں برائے نام رہ گئی ہے - ہندوستان یا پاکستان کا عقیدتمند زائر جب یہاں کے "اسلامی مزاج" اور دینی بے دردی کا حال دیکھتا ہے تو کمال تاسف کے ساتھ ہائے ہائے کرنے لگتا ہے کہ ع "جو کفر از کعبہ برخیزد کجا ماند مسلمانی!" - شرفاء اور درمیانی کلاس کے طبقہ کی عورتیں شاہراہِ مغرب سے آزادی لباس، طور طریقہ اور وضع قطع میں کسی طرح کم نہیں - غریب اور مزدور پیشہ طبقہ کی عورتیں البتہ سیاہ چادر سروں پر ڈالے رہتی ہیں، اگرچہ "چاند سا چہرہ" کھلا ہوا رہتا ہے، لیکن یہ ہلکا سا پردہ بھی انقلابی ہواؤں کے جھونکے برداشت کرنے والا نہیں - افسوس ہے کہ سیاسی حالات کے تجزیہ و تحلیل کا وقت نہیں ہے، اسکو کسی اور صحبت کے لئے اُٹھا رکھیے -

نگاہِ باریاب

(پروفیسر شوزر)

ادراک و معانی ہیں جبیں سا مرے آگے
تخییل جھکاتی ہے مصلّیٰ مرے آگے

ہر قطرۂ بے آب ہے سہما ہوا طوفاں
ہر ذرّہ ہے سمٹا ہوا صحرا مرے آگے

ہر خار کسی دیدۂ بینا کی نظر ہے'
ہر پھول کسی دل کا ہے نقشہ مرے آگے

ہر گل ہے غبارِ سرِ صحرائے بہاراں
ہر غنچہ ہے اک نقشِ کفِ پا مرے آگے

خرابِ خزاں میں بھی مرے سوزِ نفس سے
جلتا ہے چراغِ گل و لالہ مرے آگے

ہر غنچہ ہے پربستہ تہِ دامِ بہاراں
ہر پھول ہے اُڑتا ہوا شعلہ مرے آگے

ہر ذرّۂ پامال دھڑکتا ہوا دل ہے
ہر غنچۂ بے صوت ہے نغمہ مرے آگے

شبنم بھی ہے آوازِ شگوفہ بھی صدا ہے
بے ساز بھی بجتا ہے نغمہ مرے آگے

تاروں کی خموشی ہو کہ کلیوں کی چٹک ہو
ہر شے ہے پیامِ لبِ گویا مرے آگے

....

اک کربِ مسلسل ہے غمِ عشق کی تعریف
ہے خاک بسر اب بھی زلیخا مرے آگے

نظروں کے سہارے ہیں نہ تخییل کی زنجیر
کعبہ ہے پہلو میں، نہ کلیسا مرے آگے

جس سے نہ [illegible] آدم کی سیاہی
توہینِ عبادت ہے وہ سجدہ مرے آگے

ہر صبح کی لو رات کے سینے کی دھڑک ہے
ہر رات ہے اندیشۂ فردا مرے آگے

ہر شام سے [illegible] ہے [illegible] انوار
ہر شب ہے تجلّی کا صحیفہ مرے آگے

مت پوچھ [illegible] نگاہوں کا تصادم
ہر موج میں دجلہ سمٹ آیا مرے آگے

آشوبِ تلاطم میں بھی آیا ہے سفینہ
لیتے ہوئے موجوں کا سہارا مرے آگے

ہر چند خلاؤں میں اندھیرے کو ہے پرواز
منہ وقت کا دھوتا ہے اُجالا مرے آگے

تاروں سے پرے ہے مری تخییل کی پرواز
بازوئے ملائک ہے شکستہ مرے آگے

ہر عہد کی ظلمت کو اُجالے سے ہے انکار
ہر دور میں مصلوب ہے عیسیٰ مرے آگے

سورج کو مری عظمتِ فن سے نہیں انکار
خفاش نگاہی کو ہے سکتہ مرے آگے!!

غزل (نصیر پروازؔ)

اتنہائے حرماں میں کاش میں بھی رو سکتا
تشنۂ زندگانی کی آستیں بھگو سکتا

کیا خبر تھی آئے گا موسمِ بہاراں بھی
میں بھی صحنِ گلشن میں کوئی بیج بو سکتا

تم نے بارِ غم کچھ تو رو کے کر لیا ہلکا
وائے میری مجبوری کاش میں بھی رو سکتا

اب تو اشک بھی جیسے خشک ہو گئے پروازؔ
داغِ آرزوئے دل کاش میں بھی دھو سکتا

نشاطِ رفتہ

(فضا ابنِ فیضی)

وہ لبِ ساحل کے [illegible] سنہری سی وہ ریت / وہ شفق کی چھاؤں میں ہنستے ہوئے شاداب کھیت
گوری صبحوں کا وہ پھیکا سا، نئی شاموں کا روپ / وادیوں میں دور تک پھیلی ہوئی ہر سمت دھوپ
چاندنی کی اوس میں بھیگا ہوا روئے سحر / رقص میں کونین دل کی دھڑکنوں کے ساز پر
زندگی نوخیز امنگوں سے گلے ملتی ہوئی / دل میں کمسن آرزوؤں کی کلی کھلتی ہوئی
وہ کم و کیفِ مسلسل وہ سرورِ بے طلب / حسن بھی آہنگ ساماں عشق بھی نغمہ بلب
وہ جنوں اور وہ جنوں کا والہانہ بانکپن / خود فراموشانہ مستی، ٹھنڈی ٹھنڈی سی جلن
وہ ضمیرِ عشق میں چبھتا ہوا کوئی خیال / وہ نکھرتا سا نظر کے لمس سے رنگِ جمال
وہ خیالوں کے پری خانے وہ خوابوں کے وطن / صندلی باہیں، گلابی ہونٹ، چاندی سا بدن
چلمنوں کی اوٹ میں کھلتے ہوئے تازہ گلاب / وہ گھنی پلکوں کے سائے میں لرزتی بزمِ خواب
تھا مرا ہر اک نفس آسودۂ لطفِ جنوں / ہائے وہ بیتے ہوئے سرشار لمحوں کا فسوں
اب نہ وہ گلریز مستی ہے نہ وہ شاداب رنگ / سو گئے جا کر کہاں وہ زندگی کے جل ترنگ
آنسوؤں میں آگ، سانسوں میں چبھن سینے میں ہوک / یادِ ماضی! آہ مجھ سے اس قدر ظالم سلوک
سانس جب بھی لی تو شق ہونے لگے زخموں کے چاک / گردشِ حالات کے ہاتھوں رہوں کب تک ہلاک
ڈھونڈھتی ہے پھر وہی منظر نگاہِ ناشکیب / چاہتا ہے جی کہ کھاؤں پھر وہی رنگیں فریب

آرزو کے ہاتھ میں رنگ و نوا کا ساز دے
اے نشاطِ عمرِ رفتہ پھر مجھے آواز دے

(شفقت کاظمی)

ہم کو اس عہدِ وفا سے تھیں امیدیں کتنی / تجھ کو جو عہدِ وفا بھول چکا ہے اے دوست
تیرے آنے کی دوبارہ جو کوئی آس نہیں / کتنی سنسان مرے دل کی فضا ہے اے دوست
تیری یادوں سے بھی تسکینِ تمنا نہ ہوئی / وقت ہم پر کبھی ایسا بھی پڑا ہے اے دوست
کیا عجب ہے کہ تری رنجشِ بیجا کے سبب / تیرے شفقت کو سرِ ترکِ وفا ہے اے دوست

ہر متاعِ [illegible] سے محروم / آہ اے زندگی ترا مقسوم
دوستوں سے نباہ کرتا ہوں / ورنہ انجامِ دوستی معلوم
مر مٹا کون تیری جان سے دور / تجھ کو یہ بھی نہ ہو سکا معلوم

تخمیس

بر غزل مرزا غالب

(حضرت مانیؔ جائسی)

نہ وہ عشوہ نہ وہ انداز و ادا میرے بعد — لفظ ہی لفظ ہیں شوخی و حیا میرے بعد
معرفِ ناز بھی باقی نہ رہا میرے بعد — حسن غمزے کی کشاکش سے چھٹا میرے بعد
بارے آرام سے ہیں اہلِ جفا میرے بعد

راہِ اُلفت میں کوئی رہبرِ منزل نہ رہا — عشق کے بارِ گراں کا کوئی حامل نہ رہا
صاحبِ حوصلۂ درد کوئی دل نہ رہا — منصبِ شیفتگی کے کوئی قابل نہ رہا
ہوئی معزولیِ انداز و ادا میرے بعد

جب زمانے سے کوئی سوختہ جاں اُٹھتا ہے — ساتھ ہی ساتھ اثرِ سوزِ نہاں اُٹھتا ہے
بیٹھ جاتا ہے دل اور دودِ فغاں اُٹھتا ہے — شمع بجھتی ہے تو اس میں سے دھواں اُٹھتا ہے
شعلۂ عشق سیہ پوش ہوا میرے بعد

زندگی عہدہ برآ جفا کے ستم سے نہ ہوئی — وہ مرا سوگ مناتے ہیں زہے بوالعجبی
عشق نے اور یہ اک طرحِ غم تو ڈالی — خوں ہے دل خاک میں احوالِ بتاں پر یعنی
اُن کے ناخن ہوئے محتاجِ حنا میرے بعد

کون دُنیا میں ہے اب واقفِ آدابِ وفا — امتحاں گاہ میں پھر کوئی نہ آیا محجوب
میان میں رہ گئی تیغ نظر کفرِ ادا — در خورِ عرض نہیں جوہرِ بیداد کو جا
نگہِ ناز ہے سرمے سے خفا میرے بعد

میں تھا اور عافیت سے بغلِ امنِ عشق — یک نفس بھی تو دنیا تھا نہ یہ ہم زنِ عشق
اب تو سونا ہے وہ میخانہ جو تھا مخزنِ عشق — کون ہوتا ہے حریفِ مئے مرد افگنِ عشق
ہے مکرر لبِ ساقی پہ صلا میرے بعد

عبرت انگیز ہے رودادِ کفن پوشِ وداع — نشۂ مرگ ہے تقدیرِ قدح نوشِ وداع
اپنی ہستی سے گزر جاتا ہے مدہوشِ وداع — ہے جنوں اہلِ جنوں کے لئے آغوشِ وداع
چاک ہوتا ہے گریباں سے جدا میرے بعد

محوِ غفلت ہے خیال سے دنیا میں کوئی — مبتلا ہے ہوسِ غلط مطلب میں کوئی
نہ رہا زاویۂ عشق و تمنا میں کوئی — غم سے مرتا ہوں کہ اتنا نہیں دنیا میں کوئی
کہ کرے تعزیتِ مہر و وفا میرے بعد

حوصلہ میرا بھی مانیؔ کی طرح تھا غالبؔ — لیکن اب موت کا لیتا ہوں سہارا غالبؔ
دیکھئے ہوتا ہے کیا حشر وفا کا غالبؔ — آئے ہے بیکسیِ عشق پہ رونا غالبؔ
کس کے گھر جائے گا سیلابِ بلا میرے بعد

دُنیا کی اوّلین کتاب
"وید"
طویل نظم "جمہور نامہ" کا ایک باب

(جگن ناتھ آزاد)

مری خاکِ وطن پر آسماں بھی ناز کرتا ہے — کہ اس کا ذرّہ ذرّہ عرش تک پرواز کرتا ہے
حیات و موت کے عقدے کھلے اس خاک پر آکر — جو گرد آلود چہرے تھے دُھلے اس خاک پر آکر
یہاں آکر زمیں نے آسماں کی ہمسری کر لی — یہاں مٹی نے حاصل دو جہاں کی سروری کر لی

اسی پر دیدِ اقدس کی جہاں پرور ضیا چمکی
اسی پر حرفِ الہامی کی پہلی روشنی دمکی

مقدس وید یعنی سب سے پہلا حرفِ ربّانی — کلیدِ قفلِ معنی، اولیں پیغامِ روحانی
مرقع ولولوں کا، حوصلوں کا، عزمِ انساں کا — صحیفہ شاعری کا، علم و فن کا، حزمِ انساں کا

توہم کی اندھیری رات میں پہلی تجلّی ہے
بشر کے واسطے یہ اولیں حرفِ تسلّی ہے

زمیں! تیرے کتب خانے کا یہ پہلا صحیفہ ہے — نوا سنجوں کا نغمہ ہے، فقیروں کا وظیفہ ہے
ادب اہلِ ادب کا، عالموں کو علم کی دُنیا — زباں والوں کو یہ لطفِ زباں کا کیف ہے گویا
جو اہلِ دل ہیں اُن کے واسطے دل کی کہانی ہے — جو ہیں اہلِ نظر اُن کے لئے گوہر فشانی ہے
اسی نے زندگی کو فکر کے کانٹے میں تولا ہے — اسی نے اوّل اوّل رازِ ہست و بود کھولا ہے
بشر کیا ہے؟ خدا کیا ہے؟ زمیں کیا ہے؟ جہاں کیا ہے؟ — مہ و خورشید کیا شے ہیں؟ ہمارا خاکداں کیا ہے
بشر کے جسم کا روحِ بشر سے کیا تعلق ہے — اندھیری رات کا نورِ سحر سے کیا تعلق ہے
جہانِ ظاہری کیا ہے جہانِ باطنی کیا ہے — بصارت آنکھ کی کیا شے ہے دل کی روشنی کیا ہے
یہ جتنے مسئلے ہیں سب سے پہلے حل کئے اس نے — جواب ان سب سوالوں کے زمانے کو دئے اس نے
یہ مجموعہ ہے کیا اک ولولہ ہے فکرِ انساں کا — یہ ہے اک کارنامہ آدمی کی طبعِ جولاں کا
ترانے حمد کے اس میں دُعا کے زمزمے اس میں — دلِ بیدارِ آدم کے پیامِ بے ہمہ اس میں
اسے کوئی گڈریوں کی زباں سمجھا تو کیا سمجھا — حقیقت کو جو کوئی داستاں سمجھا تو کیا سمجھا
عجب اک جستجو کا سلسلہ ہے وید کی دُنیا — جو انشا اہلِ دل پر ہے یہ ہے وہ بھید کی دُنیا
نہ ڈھونڈیں آج بھی ناکامیاں اہلِ نظر اس میں — بشر کی کامیابی کا بیاں ہے جلوہ گر اس میں

نمایاں اس کے گوشوں میں تبسم لالہ زاروں کا — تکلم آبشاروں کا ترنم جوئباروں کا
ہے اس کی شاعری روحِ مسرت خیز و تابندہ — عمل کے ولولے سے، زندگی کے پیار سے زندہ
تموج بے کنار اس کا، تاثر پائدار اس کا — نشہ کیفِ شرابِ معرفت سے مستعار اس کا
مصنف وید[1] کے [illegible] پاک دل وہ پاک باز انساں — وہ دورِ پاکبازی میں بھی تھے جو سرفراز انساں
نظر معصوم تھی ان کی تو دل معصوم تر ان کا — نظارہ آفریں تھا ہر گھڑی ذوقِ نظر ان کا
تمنا جب اٹھی دل میں تو بس اٹھی دعا بن کر — دعا آئی زباں پر جب تو اک دلکش ندا بن کر
ندا یہ خالقِ ارض و سما تک جا پہونچتی تھی — لبِ آدم سے چلتی تھی خدا تک جا پہونچتی تھی
مصنف ایک خود یوں نغمہ زن ہے اسکے بارے میں — مجھے جو کچھ ہے کہنا کہہ رہا ہوں اک اشارے میں

"خدا تک یوں پہونچتے ہیں ہمارے گیت کے دھارے
پہاڑوں سے نکل کر جیسے ندی منزلیں مارے"

بیاں کا حسن بھی حسنِ معانی بھی نہاں اس میں — تفکر بھی جگر کی خونفشانی بھی نہاں اس میں
اسی کا [illegible] پہونچا تھا عراق و مصر تک اک دن — اسی قندیل کی پہونچی تھی بابل تک چمک اک دن
اسی سے محفلِ ایران اک دن جگمگائی تھی — تجلی تھی اسی کی جو کبھی عالم پہ چھائی تھی

منور ہے اسی کے نور سے ہندوستاں اب بھی
مہکتا ہے اسی کے کیف سے یہ بوستاں اب بھی

(راجہ [illegible])

حسرتِ گریہ و زاری ہے مگر بیٹھے ہیں — پاسِ آدابِ محبت کوئی ہم سے پوچھے
[illegible] دل جب کبھی آنکھوں سے چھلک اٹھتا ہے — کتنی ہوتی ہے ندامت کوئی ہم سے پوچھے
[illegible] — لذتِ دردِ محبت کوئی ہم سے پوچھے
[illegible] ہوکر — کس کو کہتے ہیں فراغت کوئی ہم سے پوچھے

(سعادت نظیر)

[illegible] سے بے چینیاں اگر جاتیں — تو آرزوئے ملاقات کیوں کیا کرتے؟
[illegible] آنسو — جھجک رہا ہوں غمِ دل کا تذکرہ کرتے
[illegible] ازل بھی اس پہ نثار! — وہ ایک رات جو گزری خدا خدا کرتے
[illegible] میں ان کا کوئی مقام نہیں — جو ہچکچاتے ہیں دل کا معاملہ کرتے
نظیر عشق کے آثار پھر کہاں ملتے؟ — ہم اپنے درد بھرے دل کی گر دوا کرتے

(عتیق تابش)

حسن کی باتیں کون کرے اب — عشق کے سر الزام بہت ہیں
لطفِ ساقی عام ہے تابشؔ — پھر بھی تشنہ کام بہت ہیں
محبت درد ہے تابشؔ کہ درماں — کوئی اس راز کا محرم نہیں ہے

---

[1] رگ وید

ٹکٹ احتیاط سے لگا کر

ڈاک رسانی کے کام کی رفتار بڑھائیے

• ٹکٹ صحیح قیمت کے لگائیے

کم ٹکٹ یا بلا ٹکٹ والی چٹھیاں دیر سے پہنچتی ہیں، کیونکہ چھانٹتے وقت انھیں حساب کی غرض سے الگ رکھ لیا جاتا ہے۔

• ٹکٹ پتے والی طرف اوپر دائیں کونے میں چسپاں کیجئے

اس سے خط وغیرہ چھانٹنے میں کم وقت لگتا ہے۔ نیز خودکار مشینوں کے ذریعے ٹکٹوں پر مہریں لگانے کا کام بھی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔

• درکار قیمت کے کم سے کم ٹکٹ استعمال میں لائیے

ایسا کرنے سے پتہ صاف صاف لکھنے کے لئے کافی جگہ نکل آتی ہے اور مہریں لگانے میں بھی کم وقت صرف ہوتا ہے۔

• ٹکٹ اچھی طرح چپکائیے

اگر اس طرح ٹکٹ گر پڑیں گے تو خط بیرنگ یا جزوی طور پر بیرنگ ہو جائے گا۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں تاجر کے امکانات ناگفتہ بہ ہو جائیں گے۔

غلط ڈھنگ سے چپکائے گئے ٹکٹ یا کم ٹکٹ والے خط دیر سے پہنچتے ہیں۔ یہی نہیں، اس سے ڈاک کے سارے نظام میں اڑچنیں پیدا ہوتی ہیں

ٹکٹ توجہ کے ساتھ لگائیے

ہمیں بہتر خدمت کا موقع دیجئے!

پوسٹس اینڈ ٹیلی گرافس ڈیپارٹمنٹ

فلاسفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادئین کا مذہب نہایت عجیب اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران وہندوستان کا اثر جرمن شاعری پر، فارسی زبان کی پیدائش پر مورخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی تغزل، رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ایڈیٹر، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا آخر تک پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فراست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، بیماری، شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مالہ و ما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعراء مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ از بس ضروری ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

نقاب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ادیان و طریقت اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے، اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ استفسارات تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی مجموعہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نقشہائے رنگا رنگ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت ۱۲؍ (علاوہ محصول)

گلہائے جعفری جناب آثر لکھنوی کے سوا سو منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

قولِ فیصل ۔ جناب اختر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم جس میں وجود باری پر منطقی انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

فلسفۂ مذہب ۔ سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

عورت اور اسلام ۔ جناب مالک ام ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

مرثیہ نگاری و میر انیس ۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

ملک خطا کے شہزادے ۔ سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے شبلی وغیرہ کے بعض مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲؍ (علاوہ محصول)

مینیجر نگار لکھنؤ

نگار کے خاص نمبر

سالنامہ [illegible]ء (مومن نمبر) مومن نمبر ختم ہو چکا تھا اور جس کی مانگ بہت زیادہ تھی دوبارہ شائع کیا گیا ہے۔ مومن کو سمجھنے کے لیے اس کا پڑھنا از حد ضروری ہے۔ قیمت پانچ روپیہ (علاوہ محصول)

جنوری فروری سنہ ۱۹۴۸ء (پاکستان نمبر) (پاکستان نمبر نگار کا وہ نمبر ہے جس میں دنیا کے سامنے اسلام کی عظمت رفتہ اور تمدن اسلام کے بلند حقائق کو پیش کیا گیا ہے تاکہ مسلمان اپنے مستقبل کی تعمیر کے وقت اسلام کے دور زرین کو نہ بھول جائے جس پر مسلم حکومت کی بنیاد قائم ہوئی تھی۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری سنہ ۱۹۴۹ء (افسانہ نمبر) نگار کا افسانہ نمبر ہے جس میں تقریباً تیس فلسفے بہترین اہل قلم کے نتائج کے ہیں۔ اس سالنامہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے بآسانی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ افسانہ نگاری کے کتنے اصول ہیں اور ہر اصول کا معیاری افسانہ کیسا ہونا چاہیے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

جنوری فروری سنہ ۱۹۵۱ء (مشرق وسطیٰ نمبر) اس سالنامے کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ایران، مصر، عراق، فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاست اور ان کی موجودہ اقتصادی حالات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اس کے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ [illegible]

سالنامہ ریاض نمبر حضرت ریاض خیرآبادی کی شاعری اور ادبی خصوصیات کا تفصیلی جائزہ
قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ سنہ ۱۹۵۲ء (حسرت نمبر) جس میں ملک کے تمام اکابر نقاد و ادب نے حصہ لیا ہے اور انتخاب کلام حسرت اس انداز سے کیا گیا ہے کہ آپ کو کلیات حسرت دیکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ حسرت کی شاعری کا مرتبہ معلوم کرنے کے لیے اس کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ سنہ ۱۹۵۴ء (فرمانروایان اسلام نمبر) (فرمانروایان اسلام نمبر) یہ تاریخ اسلامی کا نچوڑ ہے جس میں ولادت نبوی سے لے کر اس وقت کی تمام مسلم حکومتوں کے شجرے دے کر ان کے عروج و زوال کو بتایا گیا ہے۔ یہ سالنامہ دراصل تاریخی کتاب ہے جو ہر پڑھے لکھے کے پاس ہونا چاہیے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ سنہ ۱۹۵۵ء (علوم اسلامی نمبر) (علوم اسلامی و علمائے اسلام نمبر) مع تتمہ جس میں اسلامی علوم و فنون پر تبصرہ کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ مسلم حکومتوں نے علوم و فنون کی ترقی میں کیا حصہ لیا ہے۔ اس کے علاوہ تمام ممالک اسلامیہ کے اکابر علم و ادب کے مختصر حالات دے کر علمی خدمات کا ذکر کیا گیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ سنہ ۱۹۵۶ء (خدا نمبر) خدا کا تصور عہد تاریک تک سے لے کر تاریخ بتصرہ مذاہب عالم پر۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ سنہ ۱۹۵۷ء (اصناف سخن نمبر) غزل۔ قصیدہ۔ مثنوی۔ رباعی۔ مرثیہ وغیرہ جملہ اصناف سخن پر ایک بیش بہا ذخیرہ معلومات۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

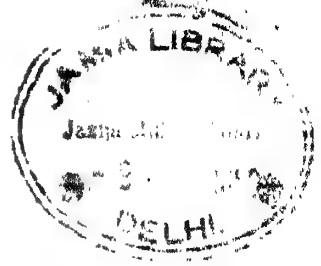
سالنامہ سنہ ۱۹۵۸ء (معلومات نمبر) یہ سالنامہ مجموعہ ہے بہت سی ایسی تاریخی علمی ادبی اور مذہبی معلومات کا جن کا علم ہر شخص کے لیے ضروری ہے۔ گویا یہ ایک نوع کی سائیکلوپیڈیا ہے۔ قیمت پانچ روپے (علاوہ محصول)

سالنامہ سنہ ۱۹۵۹ء (تنقیح اسلام نمبر) (اسلام و تعلیمات اسلام کا صحیح مطالعہ روایتی اصول سے ہٹ کر خالص عقلی و اخلاقی نقطۂ نظر سے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مینجر نگار لکھنؤ

4/65
اپریل

R.NO. 2136/37

نگار

قیمت فی کاپی
ہندوستان پاکستان
[illegible] نئے پیسے

سالانہ چندہ (علاوہ [illegible])
ہندوستان پاکستان
نو روپے ۵۰ نئے پیسے دس روپے

تصانیف نیاز فتحپوری

من ویزداں

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو انسانیت کبریٰ اخوت عامہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی و علمی، اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشاء اور پُر زور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان مجبور ہے یا مختار (۴) مذہب و عقل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس و ہارون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) [illegible] (۱۴) [illegible] (۱۵) توبہ (۱۶) لقمان (۱۷) برزخ (۱۸) یاجوج و ماجوج (۱۸) ماروت و ہاروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۶۲ صفحات کاغذ دبیز۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے ؎ (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا ہر افسانہ، ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے ؎ (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے ہیں۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے اس لیے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوباتِ نیاز (تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری سلاست بیان رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل پہلی چیز ہیں، اور جن کے سامنے پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ ان ایڈیشنوں میں پہلے اڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا اور ۶۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخی اور انشائے لطیف کا بہترین امتزاج آپ کو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہو گا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں جنھیں حضرت نیاز کی انشا نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگزشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں بالکل پہلی مرتبہ سیرت نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان تخئیل اس کی نزاکت بیان اس کی انشائے عالیہ سحر حلال کے درجہ تک پہونچتی ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشخط ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

چھوکرہ

بہترین اور نفیس کوالٹی ہے

ہماری خصوصیات

کپڑا — سلکی پلین

- جورجٹ
- بجبرگ
- کریپ
- ساٹن
- ٹفاٹہ
- بشرٹ کلاتھ
- شنٹون
- نائلن
- ننون

کپڑا — سلکی پرنٹس

- فرینچ کوئین
- چھوکرہ کوئین
- ساٹن فلورنس
- گولڈ کریپ
- دل بہار
- لنن
- شنٹون

کپڑا — اونی

- گیبرڈین
- سوٹنگ
- شال
- سرج
- پاجامہ
- پرشیا

ان کے علاوہ عمدہ نفیس سوتی چھینٹ اور اونی دھاگہ

تیار کردہ

دی امرتسر رین اینڈ سلک ملز پرائیویٹ لمیٹڈ جی۔ ٹی روڈ امرتسر

ٹیلیفون :۔ 2562 تار کا پتہ - رین (Rayon.)

سٹاکسٹ = ٹراونکور رین لمیٹڈ۔ برائے سلکی دھاگا اور مومی (سیلوفین) کاغذ

آپ بھارت کی کسی بھی زبان میں تار بھیج سکتے ہیں

بشرطیکہ پیغام
دیوناگری رسم الخط میں ہو

انگریزی میں تار بھیجنے کے لیے جو سہولیات دستیاب ہیں، اب وہ دیوناگری رسم الخط میں تار بھیجنے کے لیے بھی حاصل ہیں — مبارک باد کے تار (مبارک باد کے جملے ہندی میں) ڈی لکس تار، اخباری تار، بیماری و عارضے کے ترجیحی تار، رپلائی پیمنٹ لائف ٹیلی گرام، ٹیلی فون پر تار (فونوگرام) تار کے مختصر پتوں کی رجسٹریشن — یہ سروس ۱۲ قسم قریباً ۱۰۰۰ تار گھروں میں دستیاب ہے۔

بھارتی زبان میں تار بھیجنے کی
سروس سے فائدہ اٹھائیے

ہمیں بہتر خدمت کا موقع دیجئے
پوسٹس اینڈ ٹیلی گرافس ڈیپارٹمنٹ

سالنامہ سنہ ۶۰ء نیاز کا "انشائے لطیف نمبر" قیمت تین روپیہ

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ ✚ آپ کا چندہ اپریل میں ختم ہوگیا اور مئی کا پرچہ تو روپیہ ۵۰ پیسہ میں وی پی ارسال ہوگا

نگار

ایڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۳۷	فہرست مضامین اپریل سنہ ۱۹۶۰ء	شمارہ ۴

پاکستان کے خریداروں کے لئے آسانی

(چندہ کی وصولی ذریعہ وی۔پی)

پاکستان کے جن حضرات کا چندہ ختم ہوجاتا ہے وہ منی آرڈر کی روانگی میں زیادہ تاخیر کردیتے ہیں اور نگار انھیں بروقت نہیں ملتا۔ اس لئے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کا چندہ وی پی کے ذریعہ سے حاصل کیا جائے۔

یہ وی، پی، ہماری شاخ ادارۂ ادب عالیہ C 150 رضویہ کالونی کراچی سے بھیجے جائیں گے۔ وہ حضرات جن کا چندہ دسمبر سنہ ۵۹ء میں ختم ہوگیا تھا اور منی آرڈر وصول نہیں ہوا، ان کے نام بھی سالنامہ سے لے کر اس وقت تک کے پرچے ذریعہ وی پی روانہ ہوسکتے ہیں۔ اس باب میں ادارۂ مذکور سے خط وکتابت کی جائے۔

سالانہ چندہ کا منی آرڈر آپ ادارۂ مذکور کو بھی بھیج سکتے ہیں اور اس پتہ پر بھی:۔

ڈاکٹر ضیا عباس ہاشمی ۔ ۱۰۵ ۔ گارڈن ویسٹ کراچی

عید را در شہر ما رسم مبارکباد نیست

آج یوم عید ہے اور مسرت و نشاط کا وہ دن جس کا تصور اپنے ایک مدحیہ قصیدہ میں عرفی نے اس طرح پیش کیا تھا

صباح عید کہ در تکیہ گاہِ ناز و نعیم
گدا کلاہ و نمد کج نہاد و شہ دیہیم

لیکن آج نہ وہ ناز و نعیم کی برومندی ہے اور نہ وہ ادائے کج کلاہی! —— چند صدیوں میں اتنا عظیم ذہنی انقلاب —— اتنا بڑا نفسیاتی تفاوت! —— آخر کیوں؟

کیا اس لئے کہ مسلمان اس وقت زیادہ مفلس و نادار ہے؟ —— غلط —— کیونکہ آج بھی وہ بہت سی بے معنی و لغو تفریحات کے لئے تہیدست نہیں —— کیا اس لئے کہ وہ مجبور و بیدست و پا ہے؟ —— یہ بھی غلط —— کیونکہ آج اس پر کوئی جسمانی یا ذہنی پابندی عاید نہیں۔

پھر اس ماتمزدگی و سوگواری کا کوئی سبب اور ہونا چاہئے، جو غالباً اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کا "احساس اجتماعی" بالکل محو ہو چکا ہے۔ کیونکہ مسرت و نشاط کا تعلق نہ دولت سے ہے نہ اسباب تن آسانی سے، بلکہ ایک خاص ولولہ و جوش سے جو انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی احساس کی قوت سے اُبھرتا ہے اور ہم اسی سے محروم ہیں۔

دُنیا کی دوسری قوموں میں یہ احساس ایک محدود قسم کا ثقافتی احساس ہے، لیکن اسلام کا یہ احساس بین الاقوامی نوعیت کا احساس ہے اور بیحد و بے پایاں!

ظہور اسلام سے قبل دُنیا کو تفریق مسلک و ملت، امتیاز ملک و وطن کے آئینہ میں دیکھا جاتا تھا، لیکن اسلام نے اس تفرق و امتیاز کو مٹا کر اجتماعیت کا ایک کائناتی تصور پیش کرکے تمام بنی نوع انسان کو ایک ہی رشتہ سے وابستہ ہو جانے کی دعوت دی جس کا نام [illegible] انسانیت و بشریت ہے اور نظامی کی زبان میں:-

از [illegible] خرابہ تعارف [illegible] دور [illegible] | شاہد و شمع و شراب و شکر و نائے و سرود
ہر چہ در قبلہ آفاق درین دیر ما شد | مومن و برہمن و گبر و نصاریٰ و یہود

یعنی وہ مقام بلند جہاں —— ہر سایہ نہایت شکن حریت کلاہ ست
اور جہاں بقول جلال اسیر —— سینہ گم بر سر [illegible] خارہ [illegible] پای [illegible] چشم

لیکن آج یہ سب کچھ خواب و خیال [illegible] زیادہ نہیں، پھر بتائیے کہ [illegible] مبارکباد کس سے کیا جائے؟ —— اُن اکابر ملت سے جن کا مشغلہ مدعا گری دستار کے سوا کچھ [illegible] یا اُن علماء دین سے جنہوں نے

حلقۂ دام ز محراب دُعا ساختہ اند؟

ہاں میں کسی سے نہیں بلکہ خود اپنے آپ سے، خود اپنے مردہ ضمیر سے جو پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ:-

تہنیت جز بہ مصیبت زدہ لائق نیست
عید را در شہر ما رسم مبارکباد نیست!

آیندہ جولائی کا خاص نمبر

بعض اہم مقالات جن کا ایک ہی قسط میں شایع ہونا مناسب ہے، جولائی کے نگار میں شایع کئے جائیں گے اور اس طرح یہ نمبر ایک خصوصی نمبر کی حیثیت کا ہوگا۔

اس میں دو مقالے جناب مالک رام کے ہوں گے۔ (۱) "گل رعنا" جو غالب کا خود انتخاب کیا ہوا فارسی کلام ہے یہ مخطوطہ نایاب ہے اور اسی کو مالک رام صاحب نے ایڈٹ کیا ہے، جس سے غالب کے بعض متداول اشعار فارسی کی کلبی تصحیح ہو جاتی ہے۔

(۲) غالب کی فارسی تصانیف پر اور اس میں اس کی تمام تصانیف نثر و نظم کا جایزہ لیا گیا ہے۔

تیسرا مقالہ ادارہ کا عنوان "عساکر اسلامی کا نظام" ہے۔ اس کے خاص خاص عنوانات یہ ہیں:-

(۱) عساکر اسلام عہد نبوی و عہد خلفاء راشدین میں۔ (۲) عہد اموئین و عباسئین و ممالک مصر کا فوجی نظام۔ (۳) فوجی دفاتر (۴) فوجی تنخواہیں۔ (۵) فوجی وظایف و عطیات۔ (۶) فوج کی تعداد۔ (۷) فوجی تنظیم۔ (۸) فوجی چھاؤنیاں۔ (۹) اسلامی جھنڈے اور پرچم۔ (۱۰) فوجی موسیقی۔ (۱۱) تفصیل اسلحہ۔ (۱۲) آلات محاصرہ۔ (۱۳) اختراع بارود۔ (۱۴) اختراع توپ (۱۵) فوج کی ترتیب اور اس کے عہدہ دار۔ (۱۶) نعرۂ جنگ۔ (۱۷) قلعہ بندیاں۔ (۱۸) بحری بیڑے۔ (۱۹) جہازوں کی قسمیں۔ (۲۰) اسلحہ سازی کے کارخانے وغیرہ وغیرہ۔

میرا سفر پاکستان

میں مئی کا پرچہ شایع کر کے کراچی جانا چاہتا ہوں۔ پندرہ بیس دن قیام کا [illegible] میری غیر حاضری میں دفتر نگار بند نہیں ہوگا اور تعمیل خطوط برابر ہوتی رہے گی [illegible] خطوط البتہ محفوظ رہیں گے اور ان کا جواب میں وہاں سے لوٹ کر دوں گا۔

میرا پتہ وہاں کا یہ ہوگا:-

H-9/12 Block. II
Nazimabad Karachi.

تصوف —— مولانا آزاد کی نظر میں

رفیع اللہ عنایتی، (رام پور)

مولانا آزاد جامع کمالات علم ظاہری و باطنی تھے۔ انھوں نے تصوف کے ماحول میں آنکھ کھولی تھی۔ یہ دولت انھیں ددھیال و ننھیال کی طرف سے ورثہ میں ملی تھی۔ لیکن وہ اس کے ظاہری روپ سے متنفر تھے۔ جب وہ تقریباً پندرہ برس کی عمر میں فارغ التحصیل ہوئے تو علم و فہم کی آیندہ منزلیں طے کیں۔ علوم مشرقیہ کی کوئی راہ ایسی نہیں جو انھوں نے طے نہ کی ہو۔ صوفیہ کے حکیمانہ اور فلسفیانہ افکار کا بغور مطالعہ کیا۔ وہ سارے افکار ان کی فکر کا جزو بن گئے۔ انھیں کی مدد سے انھوں نے اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی، اور اس میں تجدید کا کام کیا۔ صوفیہ کی اسپرٹ کو اپنی فہم کا جزو بنایا۔ جس نے ان کو اپنے عہد کا سب سے بڑا عالم بنا دیا تھا۔

مولانا نے تصوف کی حاملہ روح کو قرآنی تعلیمات میں تلاش کیا ہے۔ اور اسلامی تعلیمات کا حقیقی سرچشمہ بھی قرآن حکیم ہی کو ٹھہرایا ہے۔ یہ ایک حقیقت بھی ہے کہ صوفیہ کی ساری تعلیمات قرآن ہی کی تعلیمات کا پرتو تھیں۔ جن کا وہ ایک جیتا جاگتا نمونہ تھے۔ جس قدر قرآن کی تعلیمات دوسرے مذاہب کی تعلیمات سے مختلف ہیں اسی طرح اسلامی صوفیہ بھی دوسرے صوفیہ سے مختلف ہیں۔ وہ ہندو جوگیوں، جینیوں، نصرانی راہبوں اور یہودیوں سے بالکل مختلف ہیں۔ ان کا طرز عمل اور طریقہ عبادات بھی ان سب سے مختلف ہے۔ انھوں نے ہندو جوگیوں کی طرح تکلیف و تعذیب جسمانی اختیار کی۔ نہ جینیوں کی طرح ناک، کان اور منھ کو بند رکھا۔ نہ نصرانی راہبوں کی طرح رہبانیت کو اپنایا اور نہ یہودیوں کی قربانی کی رسوم کو اختیار کیا۔ بلکہ وہ تعذیب جسمانی اور ان ریاضت ہائے شاقہ کو خلاف منشائے دین سمجھتے رہے۔ تو اسلامی تصوف کا صحیح سرچشمہ قرآن حکیم ہی ہے اور وہی ٹھیک بھی ہے، کیونکہ قرآن دین مبین ہے۔ وہ خدا کا آخری پیغام ہے اور اسی کو اپنی ساری عبادات کی بنیاد بھی بنانا چاہئے۔ جو بات قرآن و سنت سے تعلق نہیں رکھتی وہ بدعت ہے اور لوگوں کو اس گمراہی میں مبتلا نہیں ہونا چاہئے کہ تصوف اور اس کی تعلیمات باطن سے تعلق رکھتی ہیں اس لئے ان کو علم ظاہری سے سمجھا نہیں جا سکتا۔ جب قرآن کی تعلیمات سادہ اور آسان ہیں تو پھر تصوف ناقابل فہم کیوں ہو۔ یہ سراسر فسق و ضلالت ہے اس نے سارے اختلافات پیدا کئے ہیں۔ تو اس صدی کی عقل و فہم تو ایسی لغویات کو تسلیم کرنے کے لئے ایک لمحہ کے لئے بھی طیار نہیں۔

صوفی کون ہیں؟ یہ اولیاء اللہ ہیں۔ یہ اللہ کے متقی اور مومن بندے ہیں، اور قرآن کی اصطلاح میں یہی "حزب اللہ" "اصحاب الجنۃ" اور "اصحاب المیمنہ" کہلاتے ہیں۔ یہ صالح انسانوں کا گروہ ہے جو خدا کی راہ میں موت کی آرزو کرتا ہے۔ وہ کلمۂ حق کی خاطر جان دیتے، خون بہاتے اور طرح طرح کی جسمانی مشقتوں سے گریز نہیں کرتے ہیں۔ صوفیہ اپنی تمام قوتوں کو اللہ کی پکار بلند کرنے اور انسانوں کو اس کی طرف بلانے میں صرف کرتے ہیں۔ وہ خدا کے پاک اور مقدس دامن کے سچے اور صحیح ترجمان ہوتے ہیں۔ اس طرح ان کی دعوت دنیا کی اصلاح و فلاح و قیام انسانیت کاملہ کا سرچشمہ بن جاتی ہے۔ ان کی حیات دینوی و دینی، جسمانی و روحانی، ظاہری و معنوی کامیابیاں اور فتحمندیاں اٹل ہیں۔

صوفیہ ایسے عہد میں ہوتے ہیں جبکہ حق و سچائی محدود اور فساد و گمراہی عام ہوتی ہے۔ اس قسم کی سماج میں وہ آنکھ کھولتے اور پروان پاتے ہیں۔ ان کے سامنے ہر طرف گمراہی و ضلالت ہوتی ہے، لیکن اسی گمراہی کی اندھیاری میں خدا کا نام نمودار ہوتا ہے

وان کو اس سے نکال کر حق و ہدایت کے اُجالے میں لے آتا ہے" یہ قوائے الٰہیہ کو اپنا مولا اور آقا بناتے ہیں اور لوگوں کو بھی صراطِ مستقیم رڈالتے ہیں۔ مولانا نے اس جماعت کا ذکر کرتے ہوئے ایک مقام پر بڑی اچھی بات کہی ہے، لکھتے ہیں:- "ہر مومن صادق جس نے شیطانی قویٰ سے اپنے تئیں الگ کر لیا ہے اور اللہ اور اس کے رسول کے احکام کی اطاعت کرتا ہے اور اللہ کے اولیاء اور دوستوں بن شامل ہو جاتا ہے"۔ مولانا نے اس کو ایک عمومی رنگ دیا ہے۔ جو سب کے لئے قابلِ قبول ہو سکتا ہے۔ ان کا یہ مخصوص انداز ہے کہ وہ قرآنی تعلیمات اس رنگ میں پیش کرتے ہیں کہ وہ ابدی سچائیوں کا قالب اختیار کر لیتی ہیں، اور جن پر زیادہ سے زیادہ انسان متفق ہو سکتے ہیں۔

ہمارے زمانہ میں ارتقائے جسمانی کے بہت سے نظریات ہیں۔ ڈارون کا نظریہ بھی ہے، لیکن ان سب کے نزدیک ارتقاء انسان تک آ کر رک جاتا ہے، یہ ان کی منتہا ہے۔ لیکن قرآن ہم بتلاتا ہے کہ انسانیت کے مرتبہ تک پہونچنے تک ارتقائے جسمانی تو ختم ہو جاتا ہے لیکن "ارتقائے روحانی" کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ارتقائے روحانی کے معنی یہ ہیں کہ اللہ پر ایمان و ایقان ترقی کرے اور اللہ کی ولایت اور دوستی اپنے اونچے مرتبوں اور مقاموں تک بلند ہو جائے۔ انسانیت کی بنیاد اور تکمیل "کلمۃ الطیب" اور "عمل صالح" ہیں۔ ارتقائے روحانی "صالحیت" کے درجہ سے شروع ہو کر "صداقت" اور "شہادت" سے گزر کر مقامِ نبوت تک پہونچتا ہے یہ اس کی انتہا ہے۔ صوفیہ جس قدر اعمالِ حسنہ اور تزکیۂ نفس و اتقاء میں ترقی کرتے ہیں اسی قدر مقامِ نبوت کے انوار و تجلیات سے بہرہ اندوز ہونے جاتے ہیں، تو اس طرح روحانی ارتقاء ہوتا ہے۔

ہمارے سامنے سب سے بڑے صوفی غارِ حراء کے گوشہ نشین کی مثال ہے۔ اس کی زندگی کو ہمیں نمونہ بھی بنانا چاہئے مولانا نے ایک مقام پر اس بات کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:- "وہ شب کیا عجیب شب تھی! دُنیا عصیاں و حق ناشناسی کی تاریکی میں مبتلا تھی، دیوِ باطل کا تمام عالم پر استیلا تھا، توحید کا چہرۂ نورانی کفر و شرک کی ظلمت میں محجوب تھا، نیکیاں بدیوں سے شکست کھا چکی تھیں دنیا کی تمام متمدن اور زبردست قومیں، قوتِ الٰہی سے بغاوت کا اعلان کر چکی تھیں، ایک نحیف و ضعیف قوم بحرِ احمر کے کنارے سے ریگستانوں میں، غفلت و جہالت کے بستروں پر پڑی سو رہی تھی، لیکن اس ظلمت کدۂ عالم میں صرف ایک گوشہ تھا، وہ گوشہ غارِ حرا کا گوشہ تھا، اس بغاوت و طغیانِ عالم میں ایک شے تھی جو قوتِ الٰہی کے آگے اطاعت و تسلیم کے ساتھ سربسجود تھی، وہ عزلت نشینِ حراء کی جبینِ مبارک تھی، اور ایک ہی قلب تھا جو بیدار تھا، اور وہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلبِ اقدس تھا۔" تو ہمارے سامنے نبی کریمؐ کی زندگی ایک نمونہ ہونی چاہئے۔ ان سے بڑا کون صوفی اور ولی ہو سکتا ہے۔ وہ انسانِ کامل تھے۔ نسلِ انسانی صدیوں سے جس کے انتظار میں تھی ؎

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

جس طرح ایک ہندو فخر کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ وہ ہندو ہے ٹھیک اسی طرح ایک مسلمان بھی اپنے ہندوستانی ہونے پر فخر کر سکتا ہے۔ مولانا نے ایک مقام پر اس بات کو اس طرح ظاہر کیا ہے:- "تاریخ کی پوری گیارہ صدیاں اس واقعہ پر گزر چکی ہیں، اسلام بھی اس سرزمین پر ویسا ہی دعویٰ رکھتا ہے جیسا دعویٰ ہندو مذہب کا ہے، اگر ہندو مذہب کئی ہزار برس سے اس سرزمین کے باشندوں کا مذہب رہا ہے تو اسلام بھی ایک ہزار برس سے اسی سرزمین کے باشندوں کا مذہب چلا آتا ہے۔ جس طرح آج ایک ہندو فخر کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ وہ ہندوستانی اور ہندو مذہب کا پیرو ہے، ٹھیک اسی طرح ہم بھی فخر کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مذہب اسلام کے پیرو ہیں۔" تو آزاد ہندوستان میں ہمارا فریضہ ہے کہ شاہ معین الدین، حضرت نظام الدین اولیا اور حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات کو زندہ کریں اور ان کی شخصیات کو نمونہ بنا کر کام کریں۔ وہ صداقت، حق پرستی اور صبر جو مجدد الف ثانی میں تھا اور جس سے

جہانگیر کا تخت لرزاں براندام تھا اپنے اندر پیدا کریں، صوفیہ کی تعلیمات سراسر انسانی اشتراک، رواداری، انسان دوستی اور انسانوں کی خدمت تھی، اس کو پھر سے تازہ کریں، تاکہ مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ ہندوستانیوں کے اتحاد میں استحکام آئے اور مادی ترقی کا انحصار بھی اسی پر ہے کہ ہم سب مل کر اور سر جوڑ کر کام کریں۔ صوفیہ نے احترام آدمی کا درس دیا۔ یہ ان کی ایک بہت بڑی خدمت ہے۔ قرآن کی تعلیمات انسانی مساوات کا سبق دیتی ہیں۔ صوفیہ نے قرآن کے اس پیغام کو اپنے عمل سے ثابت کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں سے زیادہ ہندو ان کے عقیدت مند ہیں۔ انھوں نے ایسے تاریک دور میں ہندوستان میں کام کیا جب کسی طرف بھی نور اسلام کی کوئی کرن پھوٹتی ہوئی نظر نہیں آتی تھی۔ ہر طرف کفر و ظلمت چھائی ہوئی تھی، نہ تعلیم عام تھی، لیکن پھر بھی ان کی تعلیم نے لوگوں پر اثر کیا۔ ان کی اعلیٰ و ارفع شخصیات سے لوگ متاثر ہوئے، وہ صحیح معنوں میں اشتراکی تھے، تو ان کی تعلیمات کی روح کو پھر سے زندہ کرنا چاہئے تاکہ اشتراکی نظام کے ظاہری ڈھانچے میں روح پھونکے، اور ہندوستان ترقی کے منازل جلد از جلد طے کرے، تو ہر جگہ مولانا کی تحریر و تقریر میں ہم کو صوفیہ کی تعلیمی روح نظر آتی ہے۔ جس کی مدد سے انھوں نے "متحدہ قومیت" کا سانچہ تیار کیا ہے۔ سب سے پہلے کانگریس کی تاریخ میں مولانا نے الہلال کے ذریعہ اس قسم کی تعلیم دی، جس کا نتیجہ سوراج اور خلافت تحریک کی صورت میں نمودار ہوا۔ پھر اس نے اپنی باقی منزلیں طے کیں اور بالآخر ۱۹۴۷ء میں آزاد ہو گیا۔ دراصل سب سے پہلے ہندوستان کی تاریخ میں صوفیہ نے اس قسم کی تعلیم دی تھی۔ انھوں نے انسانی مساوات، رواداری، باہمی اشتراک، اور انسان دوستی کا درس دیا تھا اور ایک ایسی زبان میں خطاب کیا جو بعد میں ہندوستانی زبان بن گئی۔ یہ بھی انھیں کا کارنامہ ہے۔ تو ہمارا فرض ہو جاتا ہے کہ صوفیہ کی تعلیمات کو جن کی "تمدنی" اہمیت ہے اپنی فکر و عمل کا جزو بنائیں تاکہ ہندوستان کی نئی سماجی عمارت ان کی تعلیمات کا بہترین مظہر ہو، جب ہی ہندوستان ترقی کر سکتا ہے۔ ہمارے ملک کی ساری فلاح و سعادت اسی میں ہے کہ مادی ترقی کے ساتھ تصوف کی روح کو بھی اپنائیں۔

آج اسی بات کی ضرورت ہے کہ صوفیہ کے سلسلوں میں تجدید کی جائے اور جو کام مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے اپنے زمانہ میں کیا تھا وہی آج بھی ہونا چاہئے، مولانا بھی اس کے خواہش مند تھے۔ "نقش آزاد" میں مولانا نے خواجہ حسن نظامی کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے اسی بات پر زور دیا ہے۔ ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ نے بڑا اہم کام کیا ہے، صوفیہ کا سب سے بڑا سلسلہ ہے لیکن اس میں اس قدر خرابیاں آگئی ہیں جن کو دور کرنا انتہائی ضروری ہے تاکہ یہ سلسلے دینی تعلیم کی ترویج اور سماج کو بہتر بنانے کا کام انجام دے سکیں۔ ہم ایک مجدد کے آرزو مند ہیں جو شیخ احمد سرہندی کی طرح ان سلسلوں کی نئے سرے سے تنظیم کرے۔ مولانا نے اپنی زندگی میں بہت سے کام کئے۔ قرآن کی تعلیمات کو عام کیا۔ ملکی سیاست میں حصہ لے کر اس کو آزاد کرایا، مسلمانوں کو ان کا مقام دلانے کی کوشش کی۔ لیکن پھر بھی ایک ایسی شخصیت کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے جو صوفیہ کے سلسلوں میں تنظیم و تجدید کا کام انجام دے سکے۔ یہ ایک بہت بڑی خدمت ہوگی اسلام کی اور ہندوستان کی۔ وہی صحیح معنوں میں مجدد بھی کہلائے گا۔ ہندوستان کا خمیر تصوف کی تعلیمات سے اٹھا ہے۔ ویدوں سے اسلام تک اور پھر اسلام کے متصوفین نے اسی کام کو انجام دیا ہے یہ ادارے ضرور محفوظ ہونے چاہئے۔ لیکن اصلاح کی شدید ضرورت ہے۔ ہمارے زمانہ میں جماعت اسلامی نے دینی اصلاح کا کام شروع کیا تھا۔ لیکن بدقسمتی سے اس کی راہ بالکل مختلف ہو گئی۔ اسی نے تصوف کی تاریخی اہمیت اور اس کی ماہیت سے یکسر انکار کر دیا۔ جس کی وجہ سے دین کو فائدہ پہونچنے کے بجائے نقصان پہونچا اور اس نے اپنا اثر بھی کھو دیا۔ مسلمانوں کی بدنصیبی یہ ہے کہ جب کوئی دینی کام کرنے کے لئے اٹھتا ہے تو پہلے بنیادوں کو کھوکھلا کرنا شروع کر دیتا ہے اور اپنی کم سوادی اور تاریخی علم کے فقدان کی وجہ سے دین کی ماہیت کو سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ مولانا مودودی نے امام غزالی اور شاہ ولی اللہ پر تجدید احیائے دین میں ایسے حملے کئے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے، ان کو ان مذہبی اداروں کی ماہیت کا صحیح علم نہیں، یہ نہیں معلوم کہ انھوں نے دین کے ستون کا کام انجام دیا ہے۔ علماء درباروں میں بند رہے۔ بادشاہوں کے اشاروں پر کام کرتے رہے۔ لیکن

صوفیہ نے اپنا مرکز عوام کی جھونپڑیوں کو بنایا۔ ان کو اپنی روحانی قندیلوں سے روشن و منور کیا۔ ہمارے تہذیب و تمدن پر تصوف کی ایسی زبردست چھاپ ہے کہ جسے تاریخ کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔ تو ان ساری باتوں کو نظر میں رکھتے ہوئے تصوف کے مختلف سلسلوں میں اصلاح و تجدید کا کام کرنا چاہئے۔ خانقاہیں بداعمالیوں کے مرکز ہیں، بزرگوں کے مزاروں پر طوائفیں رقص کرتی ہیں۔ جن سے نفس پرست لطف اندوز ہوتے ہیں، اور ایسی ایسی حرکات سرزد ہوتی ہیں جن سے سر ندامت کے مارے جھک جاتا ہے۔ سجادہ نشین مزاروں کو اپنی روزی کمانے کا ذریعہ سمجھتے ہیں، تو ان ساری باتوں اب دور ہونا چاہئے۔ صوفیہ ان باتوں کو کبھی بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ ہاں ان میں سے بہت سے سمع کو ایک مقدس چیز تصور کرتے تھے لیکن ان کی مجلسوں کا اہتمام ایک خاص طرز پر ہوتا تھا۔ سمع ذکر الٰہی میں مصروف رہ سکنے کے لئے تھا تفریح طبع کے لئے نہیں، ان کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے دینی تعلیمات کو دیسی روپ میں پیش کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تعلیمات نے عام مقبولیت حاصل کی۔ تو ان ساری باتوں کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ یہ ضرور ہے کہ یہ کام آسان نہیں یہ وہی شخص انجام دے سکتا ہے جس کا دینی علم بے پایاں ہو، ایسا شخص ہی مجدد ہوگا۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ جس طرح مولانا کی تجویز پر مشرق و مغرب کے فلسفہ کی تاریخ رادھا کرشنن کی زیر نگرانی لکھی گئی، اسی طرح تصوف کی بھی تاریخ لکھی جانی چاہئے۔ جس طرح فلسفہ کا سب سے قدیمی مرکز ہندوستان رہا ہے اور جب فلسفہ اپنے عروج کو پہونچ چکا تھا تو یونان وغیرہ میں اس کی ابتدا ہوئی۔ تو ہم کو تصوف جس کا سب سے بنیادی تصور "وحدت الوجود" کا عقیدہ ہے اس کا اس کا سب سے قدیمی سرچشمہ بھی ہندوستان ہی ہے اور وہ وید ہیں۔ تو ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم نہ صرف تصوف کے اسلامی سلسلوں کی نئے سرے سے تنظیم کریں بلکہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہندوستان میں جتنے سلسلے بھی ملتے ہیں ان کی نئے سرے سے تنظیم کریں اور اس طرح تصوف کے اداروں کے ذریعہ تصوف کی اعلیٰ تعلیمات کی ترویج کریں، تاکہ ہندوستان اپنی تاریخی عظمت کو حاصل کرلے۔ اور ساری دنیا کی نظریں اس کی طرف اٹھنے لگیں، اور ایسی جاندار تہذیب فروغ پائے جس پر دنیا فخر کر سکے، تو اس میں "انسانیت" کو مدنظر رکھنا ہوگا، اور تفریق کے پردوں کو یکسر اٹھا دینا ہوگا، ہم سب انسان ہیں اور خدا کی اس سرزمین پر اس سرزمین پر اس کی نعمتوں کے وارث ہیں۔ اگر ہم نبی کریمؐ کے آخری خطبہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو اس میں تصوف کی پوری تعلیمات ملیں گی، وہ ایک حیثیت سے قرآنی تعلیمات کا خلاصہ ہے۔ اس میں رنگ و نسل کی تفریق کو اٹھانے پر زور دیا گیا ہے۔ اس میں جن انسانی حقوق پر زور جس انداز میں دیا گیا ہے وہ سارے زمانہ کے لٹریچر کا بیش لفظ ہے، یو این او کے چارٹر کا انسانی حقوق کا باب سرکار دو عالم کے اس خطبہ کی کچھ جھلکیاں اپنے اندر رکھتا ہے، اس طرح ہمارا فرض ہو جاتا ہے کہ مذہب کے سارے صحیفوں کو اپنے سامنے رکھیں اور ہم تعصب اور تنگ نظری سے گزر کر ان کی ساری چیزوں کی نئے سرے سے تدوین کریں، ہر مذہب میں سچائیاں ملتی ہیں۔ سب لوگ اپنے اپنے انداز پر صداقت اور حق کی تلاش کرتے ہیں، اس لئے سب کو اب آزاد ہندوستان میں ایک جگہ جمع ہونا چاہئے تاکہ دین کی بکھری ہوئی روشنیاں ایک ساتھ جمع ہو سکیں، اور ہم انسانیت کی صالح منزلیں طے کریں۔

اس ملک کے سارے علمائے ظاہری و باطنی سر جوڑ کر بیٹھیں اور ویدوں سے آج تک کے لٹریچر کو جمع کریں، خانقاہوں اور صوفیہ کی عبادت گاہوں پر جائیں اور ان کو دیکھیں اور ساری خوبیوں اور عیوب کا مطالعہ و مشاہدہ کریں۔ پھر ملک میں صوفیہ کی جتنی تحریکیں بھی اٹھی ہیں ان سے متعلق لٹریچر فراہم کریں اور ان کے سجادہ نشینوں سے زبانی جاکر دریافت کریں۔ قدیمی عمارتوں کا مطالعہ کریں۔ اس طرح مواد جمع کرکے ان سلسلوں کی تنظیم کریں، عوام کے تعلیمی معیار کو بلند کرنے کا یہ ایک بہت بڑا ذریعہ ہے ہندوستان کی یہ بہت بڑی خدمت ہوگی۔ عوام میں بہت سے لوگ خدمت کے کام کرتے ہیں ان سب سے ملیں۔ ان کی ہمت افزائی کریں۔ اس سلسلہ میں حکومت کو بھی کوئی قدم اٹھانا چاہئے، اور رادھا کرشنن ہی کے ذریعہ لٹریچر فراہم کرکے

یکجا کرنے کا کام لیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ سنسکرت کے بہت بڑے عالم اور فلسفی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ہندوستان اس ضرورت کو محسوس کرے گا۔ لیکن میری نظر میں اس کام میں ہندو اور مسلمان کی کوئی قید نہیں ہونی چاہئے۔ بلکہ ہندو مذہب، اسلام اور دوسرے مذاہب کو سامنے رکھنا چاہئے۔ تب ہی کوئی بڑا کام انجام پا سکتا ہے، لیکن بنیاد صحیفوں کو بنانا چاہئے۔ ویدوں اور شاستروں کا اتنا بڑا ذخیرہ ہندوستان میں موجود ہے جس کا مقابلہ دنیا بھر کا مذہبی لٹریچر بھی نہیں کر سکتا۔ اس سلسلہ میں گوتم بدھ کی تعلیمات کی طرف بھی خاص طور پر توجہ کرنی چاہئے جس کو ہندوستان نے ماضی میں نظرانداز کر دیا تھا اور بدھ دھرم دوسرے ممالک میں فروغ پایا۔ بدھ ایک صوفی فلسفی تھا۔ مولانا نے بھی "فلسفہ" میں اس کی اسی حیثیت کو تسلیم کیا ہے تو ان سارے مذاہب کی تعلیمات کو نظر میں رکھتے ہوئے ہم کو صوفیہ کے سلسلوں کی نئے سرے سے تدوین کرنی ہے، یہ کام انتہائی ضروری ہے خدا کرے ہمارا ملک جلد از جلد اس طرف قدم بڑھائے۔

اغلاطِ آتش

۱۔ لعل شکر بار کا بوسہ میں کیونکر نہ لوں　　کوئی نہیں چھوڑتا حلوۂ بیدود کو

اصل لفظ حلوا ہے اور اضافت توصیفی میں الف کے بعد تی بڑھائی جائے گی، اس لئے حلوائے بیدود ہونا چاہئے۔

۲۔ رنگ زرد و لب خشک و مژۂ خوں آلود　　کشتۂ عشق ہیں ہم، یہ ہے کفارہ اپنا

صحیح لفظ کفّارہ بہ تشدید فا ہے۔

۳۔ لکھے میں سرگزشتِ دل کے مضموں بکلیم اس میں　　تماشہ قتل گہ کا ہے مطالع میرے دیواں کا

مطلع کی جگہ مطالع (بہ صورت جمع) بالکل غلط ہے۔

۴۔ کشاکش دم کی مار آستیں کا کام کرتی ہے　　دلِ بیتاب کو پہلو میں اک گرگ بغل پایا

گرگ بغل فارسی میں مستعمل نہیں۔

۵۔ چار ابرو میں ترے حیراں ہیں سارے خوشنویس　　کس قلم کا قطعہ ہے یہ کاتب تقدیر کا

چار ابرو سے مراد ابرو اور داڑھی مونچھ ہوتی ہے، نہ کہ صرف چہرہ (جو غالباً آتش کا مقصود ہے)

۶۔ ناخدا ہے موت جو دم ہے سو ہے بامراد　　عزم ہے کشتیِ تن کو بحرِ ہستی یار کا

"بحرِ ہستی یار" بالکل لغو و مہمل ترکیب ہے۔

۷۔ جاں بخش لب کا یار کے رتبہ بلند ہے　　فی الواقعی مقام مسیحا بلند ہے

فی الواقع ہونا چاہئے۔

۸۔ ہجر کی شب میں زبس ہے اشتیاق روزِ وصل　　رات بھر رہتی ہیں آنکھیں انتظارِ آفتاب

انتظار بہ معنی منتظر استعمال کیا گیا ہے جو بالکل غلط ہے۔

۹۔ زلف خوباں دراز لازم ہے　　خال کوتاہ و مختصر ہے خوب

خال کو کوتاہ کہنا لایعنی سی بات ہے اس کے علاوہ مختصر کہنے کے بعد کوتہ کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی۔

تصوف پر ایک نظر

ذکا صدیقی ایم۔ اے (فائنل)

۱- **اصل کلمہ "صوفی"** — بعض کا خیال ہے کہ لفظ 'صوفی' یونانی "Sophos" سے نکلا ہے۔ مگر محض خیال ہی خیال ہے حقیقت سے دور — بعض کا کہنا ہے کہ 'صوفی' و 'تصوف' عربی مادہ 'صفا' سے مشتق ہیں۔ لیکن لغویین لسان عرب اس اشتقاق کو غلط بتاتے ہیں — اسی طرح صوفی کو "اصحاب صفہ" سے منسوب کرنا بھی صحیح نہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ کلمہ 'صوفی' عربی لفظ 'صوف' (اُون) سے لیا گیا ہے۔ کیونکہ قرون اولیٰ میں تارک الدنیا زہاد کھردرے اُون کا جبہ یا گدڑی پہنتے تھے اس لئے ان کو صوفی یا پشمینہ پوش کہنے لگے۔ بقول جامی سب سے پہلے حضرت ہاشم کو اس نام سے پکارا گیا۔

۲- **منشائے تصوف** — منشائے تصوف کے متعلق بھی مختلف عقاید ہیں۔

(۱) ایک قیاس تو یہ ہے کہ تصوف، سامی مذہب اسلام کے خلاف آریائی ذہن و روح کا ردِ عمل ہے۔ کہتے ہیں کہ اسلامی شریعت و عقاید جو آریائی نسل والوں کو مطبوع و خوش آیند نہ تھے، ان کے خلاف ردِ عمل تصوف کی شکل میں ظاہر ہوا۔ ایسا قیاس کرنے والے حضرات تصوف کا سلسلہ ہندوستان کے ویدانت سے ملاتے ہیں۔ ایرانیوں کا کہنا ہے "روح ایرانی از قدیم خود استعدادِ خصوصی در تصوف داشتہ" (دکتر رضا زادہ شفق) اور تصوف اسلام ایران کا عطیہ ہے۔

(۲) **از خود و مستقل** :- ایک نظریہ یہ بھی ہے کہ عقاید تصوف ہر ملک و ہر زمانہ میں قریب قریب یکساں شکل میں پائے جاتے ہیں۔ حدوث و قدم، کون و فساد، رابطۂ خالق و مخلوق ہر ملک اور ہر زمانہ میں مفکرین کے غور و فکر کا ذکر رہا ہے اور ان سب کے نظریات ایک دوسرے سے متاثر ہوئے، لیکن ہم یہ نہیں کہ سکتے کہ فلاں مذہب نے فلاں قوم یا مذہب سے یہ عقاید و نظریات اخذ کئے ہیں۔

(۳) **تاثیر فلسفۂ نوافلاطونی** :- اسکندریہ کے نوافلاطونی فلاسفہ، نوشیرواں کے زمانہ میں آکر پناہ گزیں ہوئے تھے۔ انھوں نے یہاں مدرسے قایم کئے اور اپنے فلسفہ کی ترویج کی۔ یہی عقاید فلسفی بعد میں "حکمت اشراق" کے نام سے موسوم ہوئے وحدت الوجود، حقیقت و مجاز، عشق و مشاہدہ، عرفان و فنائے جزو در کل ان کے بعض اہم معتقدات تھے اور یہی معتقدات اسلام کے نظریۂ تصوف پر اثر انداز ہوئے ہیں۔ پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن نے اسی بات پر زیادہ زور دیا ہے۔

(۴) **تصوف اسلامی اور قرآن و حدیث** :- پانچویں صدی ہجری میں جب اہل شریعت نے حکمت اشراق اور عقاید صوفیہ پر سخت تنقید کی اور فلاسفہ و صوفیہ کی تکفیر شروع کی تو انھوں نے قرآن و حدیث سے استناد کرکے ثابت کیا کہ تصوف عین مطابق عقاید اسلامی کے ہے۔ بعض آیات و احادیث جن سے استناد کیا گیا ہے مندرجۂ ذیل ہیں :-

ا- آیات متعلقہ معراج

ب- وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ -

ج- ھو الاول والآخر والظاھر والباطن -

د- نحن اقرب الیہ من حبل الورید -

ہ - اللہ نور السموات والارض -

و - فاینما تولوا فثم وجہ اللہ -

وحدت الوجود اور ترک ماسوا اللہ اور دوسرے عقاید صوفیہ کے اثبات میں متعدد احادیث روایت کی جاتی ہیں، لیکن وہ قابل اعتماد نہیں -

۱- تصوف عہد بنی امیہ میں ـــــ عہد بنی امیہ میں خلافت راشدہ کے بعد جو سیاسی نظام قایم ہوا وہ منہاج سنت پر نہ تھا۔ خلافت کی جگہ ملوکیت نے لے لی تھی - اس بنا پر بہت سے بزرگوں نے حکومتِ وقت سے قطع تعلق کر لیا تھا - جلیل القدر صحابی، ائمہ اہل بیت اطہار، علماء اور دوسرے دیندار لوگوں نے گوشہ گیری اختیار کر لی اور زہد و ریاضت، ترک دنیا، تزکیۂ نفس اور خشیت الٰہی کو اپنا شعار بنایا - یہی زہاد صوفیائے بعد کے پیشرو تھے - علی الخصوص حضرت حسن بصری، رابعہ عدویہ، مالک دینار، فضیل بن عیاض اور ابراہیم ادہم بلخی -

(۲) طبقۂ دوم :- عہد بنی عباس میں عقلیات کا سیلاب جو دربار مامون الرشید سے نکلا اس نے مسلمانوں کی زندگی میں لادینی رجحانات پیدا کر دئے - دینی وجدان مفقود ہو کر اعتزال و عقل پرستی کا دور دورہ ہوا - اس زمانہ کے صوفیہ نے عقلیت کے برخلاف عشق الٰہی پر زور دیا - حضرت بایزید بسطامی و سید الطائفہ جنید بغدادی اس دور کے جلیل القدر صوفی تھے - اب تک تصوف کا کوئی منظم نظام عقاید و تصورات نہیں تھا - اس دور میں ان عقاید و تصورات نہیں تھا - اس دور میں ان عقاید کو منظم طور پر پیش کرنے کی کوشش شروع ہوئی - اسی زمانے میں "وحدت الوجود" کا نظریہ صوفیائے کرام کے اقوال و اعمال میں داخل ہوا اسی عہد میں تصوف کو شریعت اسلامی کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش شروع ہوئی اور صوفیہ کے گروہ اور حلقے اور طریقت کے اولین سلسلے وجود میں آئے -

(۳) تنظیم عقاید تصوف :- ابتدا تصوف کا کوئی خاص نظام نہ تھا - لیکن بعد میں حضرت بایزید بسطامی اور جنید بغدادی نے اس کو فنی صورت دی اور شیخ ابوبکر کلاباذی (کتاب التعرف) شیخ ابونصر سراج (کتاب اللمع) اور شیخ علی ہجویری (کشف المحجوب) تصوف کے بنیادی تصورات پر بڑی خوبی سے بحث کی - بارھویں صدی عیسوی کے اوایل میں حجت الاسلام حضرت امام غزالی (المنقذ من الضلال اور احیاء العلوم) نے تصوف کو ایک مستقل علمی و فنی حیثیت دی -

(۴) وحدت الوجود :- عقیدۂ "وحدت الوجود" یا "ہمہ اوست" نو افلاطونی فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ تھا - کہتے ہیں کہ انھیں کی وساطت سے تصوف اسلامی میں ان خیالات کا نفوذ ہوا - اس عقیدہ کی اصل اور بعض اہم فروعات مندرجۂ ذیل ہیں :-

ا : ہمہ اوست ، لا موجود الا اللہ -

ب : خدا یا خدائے ، حق ، وجود مطلق ، خیر محض ، حسن مطلق ، معشوق حقیقی -

ج : ماسوا اللہ ، آئینۂ حق نما ، مظہر حسن لایزالی اور تمثیلات جزو و کل وغیرہ

د : وجہ تخلیق عالم ، کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف -

(میں چھپا ہوا خزانہ تھا پس میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں)

حسن کا تقاضہ ہے کہ خود کو ظاہر کرے - اللہ، جمیل ہے ، اپنے جمال کے اظہار کے لئے اس نے تخلیق دو عالم کی -

ہ : عشق و مشاہدہ ، عشق مجازی " المجاز قنطرۃ الحقیقت " کے مطابق عشق حقیقی کا ذریعہ ہے اور منتہائے تصوف یعنی عرفان و اتصال اور فنا فی اللہ بقا باللہ کا وسیلہ -

(۵) **تدوین علم تصوف** :- شہاب الدین سہروردی صاحب حکمت الاشراق نے فلسفۂ نو افلاطونی کی ترویج کی اور اس کی بنیاد پر شیخ اکبر محی الدین ابن العربی نے اپنی تصانیف "فصوص الحکم" اور "فتوحات مکیہ" میں وحدت الوجودی عقاید کو تصوف میں مستقل حیثیت دے دی۔ فصوص الحکم کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ خاص خاص شرحیں یہ ہیں :-

ا - شیخ صدرالدین قونوی :- النصوص اور فکوک

ب - شیخ فخرالدین عراقی :- لمعات

ج - جامی :- اشعۃ اللمعات

(۶) **مخالفت متشرعین و فقہاء** — اقوال و اعمال صوفیہ میں مختلف ذرائع سے آئے ہوئے گوناگوں عقاید و خیالات جاگزیں ہو گئے تھے اور اس طرح اس میں وسیع المشربی اور آزاد خیالی زیادہ پائی جاتی تھی۔ لیکن علماء ظواہر صوفیہ کے اقوال و اعمال کی اس آزادی کو شعار اسلام کے منافی سمجھتے تھے۔ وحدت الوجود کو ماننے والے صوفیہ کا عقیدہ تھا کہ خدا کے سوا کائنات میں کوئی چیز موجود نہیں یا یہ کہ جو کچھ موجود ہے سب خدا ہی ہے۔ اہل ظاہر اس کے مخالف تھے اس لئے انھوں نے صوفیہ پر کفر و الحاد اور زندقہ کا الزام لگایا ان کے رد میں کتابیں لکھیں۔ جن میں علامہ ابن جوزی کی تلبیس ابلیس اور امام ابن تیمیہ کے رسایل بہت مشہور ہیں۔ علمائے ظاہر ہی میں سے کسی کا مشہور قول ہے کہ :- "محی الدین ابن العربی گنبدِ الحاد ساختہ بود و جامی آں را نقش و نگار بست" اہل تشیع بھی تصوف کے سخت مخالف ہیں۔ مثنوی مولوی معنوی جسے "ہست قرآں در زبان پہلوی" کہا گیا ہے اس کے متعلق اپنی مثنوی کی تعریف کرتے ہوئے ایک شیعہ شاعر کہتا ہے :-

ایں کلام صوفیان شوم نیست　　مثنوی مولوی ردم نیست

(۷) **وحدت الشہود** — ہندوستان میں عہد اکبری و جہانگیری میں حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے "وحدت الشہود" یا "ہمہ از اوست" کا نظریہ پیش کیا اور سلسلۂ نقشبندیہ مجددیہ کی تاسیس کی۔

(۸) **اعمال و اشغال صوفیاء** — صوفیۂ کرام نے شریعت و علم باطن حاصل کرنے اور فنا فی اللہ و بقا باللہ کے منتہا تک پہونچنے کے لئے مکمل طریقۂ اذکار و اشغال اختیار کیا۔ جس کو سیر و سلوک کہتے ہیں۔ سالک کے لئے مقام و حال کے مدارج مقرر کئے اور مجاہدہ و ریاضت اور اذکار و اشغال کا پورا نصاب مرتب کیا اور علم باطن سکھانے کے لئے مختلف ممالک اسلامی اور مختلف زمانوں میں متعدد سلسلے قائم ہوئے :-

(ا) **سہروردیہ** :- جس کے موسس اول حضرت شیخ زکریا ملتانی تھے۔

(ب) **قادریہ** :- اس کے بانی شیخ عبد القادر جیلانی بغدادی تھیں اور حضرت عبد القادر سامی اوچ (سندھ) میں تھے

(ج) **چشتیہ** :- اس کی بنیاد حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری رحمۃ اللہ علیہ نے ڈالی۔

(د) **نقشبندیہ** :- اس کے بانی حضرت خواجہ باقی باللہ اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی تھے۔

(۹) **تصوف و نغمہ و شعر** — عقیدۂ وحدت الوجود کے بعد ہی حسن مطلق، عشق الٰہی، ذوق و شوق اور وجد و حال کے تصورات نے تصوف میں نفوذ کیا اور چونکہ ذوق و شوق پیدا کرنے میں نغمہ تاثیر عظیم رکھتا ہے۔ اس لئے اکثر صوفیہ نے محفل سماع اختیار کیا۔ چنانچہ حضرت سلطان الاولیاء محبوب الٰہی نظام الدین اولیاء کا مشہور قول ہے کہ :- "من روز میثاق دعوت حق را در لحن پوربی شنیدہ بودم" — حضرت امیر خسرو اپنے مخصوص انداز میں فرماتے ہیں ؎

آں روز کہ روح پاک آدم بہ بدن　　گفتند در آ نمی شد از ترس بدن

خواندند ملائکہ بہ لحن داؤد　　در تن در تن در آ در آ در تن در تن

تصوف کے متعلق ایک مشہور قول ہے کہ "برائے شعر گفتن خوب است"۔ حسن و عشق کے نظریات جو سرتاسر شاعرانہ تھے صوفیہ کے کلام میں اشعارِ عرفانی کی صورت میں جلوہ گر ہوئے اور تعبیرات و استعارات و کنایاتِ عشقِ مجازی نے عشقِ حقیقی کے بیان کو بڑی وجد آفریں کیفیت عطا کی۔

سب سے پہلے رباعی گو شعراء نے اپنی رباعیوں میں تصوف کے مضامین بیان کئے جن میں باباطاہر عریاں کی دو بیتیاں، شیخ عبداللہ انصاری، سلطان ابوسعید ابوالخیر اور سرمد شہید کی رباعیاں بہت مشہور ہیں۔

مثنوی میں سنائی و عطار نے ابتدا کی اور مولانا روم نے اپنی مثنوی کے چھ دفتر لکھ کر ایک دائرۃ المعارف تصوف کا مرتب کر دیا۔

غزل میں عشقِ حقیقی کا جوش و خروش عطار اور مولانا روم کی غزلوں سے شروع ہوا، عراقی نے اس کی تقلید کی اور حافظ نے منتہائے کمال تک پہونچا دیا۔

کائنات کی وسعت

بطلیموس نے اپنی تصنیف میں جو علم ہیئت کا غالباً اولین صحیفہ ہے کل ۱۰۲۲ ستاروں کا محل وقوع بتایا ہے مگر یہ آج سے تقریباً اٹھارہ صدی پہلے کی بات ہے لیکن اب نظامِ شمسی کے بارے میں ہماری معلومات بہت ترقی کر گئی ہے۔ یہاں تک کہ تین ہیئتی اداروں (پالومر، نیشنل جاگرافک سوسائٹی اور کیلیفورنیا انسٹی ٹیوٹ آف ٹکنالوجی) نے اپنے ہفت سالہ پروگرام میں اب اپنے حدودِ مطالعہ کو ۶۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ میل تک بڑھانے کا ارادہ کیا ہے۔ اس فاصلہ کا اندازہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ اُن اجسامِ فلکی کی روشنی جو اس فاصلہ پر واقع ہیں ۱۸۰۰۰ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے ۱۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ سال چل کر ہم تک پہونچی ہوگی۔ اس ادارہ نے اُن اجسامِ فلکی کا نقشہ مرتب کرنے کا بھی عزم کیا ہے جن کا صحیح شمار لگانا غیر ممکن ہے اور جن کا تعلق ہمارے نظامِ شمسی سے بہت آگے کی فضا سے ہے۔

ہمارے پاس ایسی دوربینیں ہیں جو نظر کو اتنی دور واقع ہونے والے سیاروں تک پہونچا سکیں اس لئے فی الحال صرف اُن سیاروں کا نقشہ مرتب کرتا ہے جو ساٹھ کروڑ نوری سال کے فاصلے [illegible] ایک دوربین ایسی [illegible] ہے جو ۲۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰۰ نوری سال کی دوری پر [illegible] روشنی والے سیاروں کو دیکھ سکتی ہے۔ اس دوربین [illegible] لیکن اس دوربین کے استعمال میں [illegible] ایک چوتھائی [illegible] کو دیکھ سکتی ہے اور اب ایک جرمن [illegible] برنہارڈ شمٹ نے ایک ایسا لینس وضع کیا ہے [illegible] سکے۔ یہ نیا سکوپ اس کے موجد کے نام پر "بگ شمٹ" کہلاتی ہے اور پالومر ہی میں ایک علیحدہ [illegible] پر نصب ہے۔ اس کے لینس کا قطر ۴۸ انچ [illegible]۔ اس دوربین [illegible] پلیٹ پر ایک وقت میں ۲۰۰ چاندوں کے مجموعی رقبہ کے برابر آسمان کا حصہ دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ اس قدر قوی ہے کہ دس ہزار میل کے فاصلہ پر موم بتی کی روشنی کو محسوس کر سکتی ہے اور جو ستارے ہم کو بہت دھندلے نظر آتے ہیں اُن کی روشنی کے دس لاکھویں حصہ کو بھی سامنے لا سکتی ہے۔

صوفی فلاسفہ

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

فلسفۂ تصوف اور اسلام

نام نہاد اسلامی فلسفہ کی طرح اسلامی تصوف کے متعلق بھی مشرق و مغرب کے محققین کی تحقیق اغلاط سے خالی نہیں، مثلاً پروفیسر براؤن نے دوسرے مؤرخین کی طرح یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ حضرت امام علی رضاؑ کی وفات ۲۰۳ھ (مطابق ۸۱۸ء) میں ہوئی[۱] حسین بن منصور الحلاج کے متعلق بے تکلف تحریر فرما دیا کہ وہ اثنا عشریوں کے آٹھویں امام حضرت علی رضاؑ کا داعی تھا اور اسی جرم میں حلاج کو ایران میں معذب کیا گیا تھا۔ (پروفیسر براؤن کے نامور شاگرد پروفیسر نکلسن نے بھی حلاج کے بارے میں اپنے استاد کی تحقیق کو حرف آخر سمجھا ہے) حالانکہ اگر یہ دونوں حضرات حلاج کے ہمعصر علامہ طبری کی تاریخ کا بالاستیعاب مطالعہ کرتے تو ان پر یہ امر واضح ہو جاتا کہ حلاج کو دعوئے ربوبیت کی وجہ سے قتل کیا گیا تھا[۲] اور اس کو سو برس قبل وفات پانے والے حضرت امام علی رضاؑ کی زیارت کا کوئی موقع حاصل نہ تھا۔

پروفیسر نکلسن تصوف کے بیان میں اپنے استاد سے بھی گوئے سبق لے گئے اور انھوں نے اپنی مختلف تصانیف میں تصوف کے متعلق متضاد خیالات کا اظہار کیا ہے کہیں یہ فرمایا کہ تصوف نویں صدی عیسوی سے قبل رائج نہیں ہوا تھا[۳] اور کہیں یہ ارشاد ہے کہ تصوف کی ابتدا آٹھویں صدی عیسوی میں شیعی، یونانی، ناسٹک اور عیسائی افکار کے مرکز کوفہ میں ہوئی[۴] پھر سنہ ۱۹۲۱ء میں نظر ثانی کے بعد ایک جگہ یونانی اور شامی افکار کو تصوف کی اصل سمجھا اور دوسری جگہ نو افلاطونی، ناسٹک، عیسائی اور ہندو افکار کو تصوف کی اصل سمجھا۔

پروفیسر نکلسن کی طرح ۵۹۷ھ مطابق ۱۲۰۰ء میں وفات پانے والے علامہ ابن جوزی نے بھی صوفیہ کے متعلق اپنی مشہور تصنیف "تلبیس ابلیس" میں متباین خیالات کا اظہار فرمایا ہے یعنی ایک جگہ تو ذوالنون مصری کو اتنا پابند سنت تحریر فرمایا کہ انھوں نے صلوٰۃ و حدیث کے علاوہ خطرات اور وساوس کے بارے میں گفتگو کرنے کو بھی بدعت سمجھا[۵] اور دوسری جگہ ذوالنون مصری کے متعلق یہ نقل کیا کہ انھوں نے وہ علم شایع کیا جس کے بارے میں سلف نے گفتگو نہیں کی تھی اور اسی وجہ سے لوگوں نے ان پر زندقے کا الزام لگایا[۶]۔

۱؎ "A Literary History of Percia" Vol 4 Page 334

۲؎ "تاریخ طبری جلد سوم حصہ سوم و چہارم" ترجمہ مولانا عمادی، صفحہ ۳۸

۳؎ "Studies In Islamic Mysticism" Page 11

۴؎ "A Literary History of the Arabs" Page 473

۵؎ "تلبیس ابلیس" مطبوعہ مطبع فاروقی دہلی صفحہ ۱۸ — ۶؎ حوالۂ سابق صفحہ ۲۵۰

نقد و بصر میں تساہل کا یہ نتیجہ ہوا کہ تصوف کی ابتدا کے متعلق درکنار صوفیہ کی وجہ تسمیہ کے متعلق کوئی قولِ فیصل پیش نہیں کیا جا سکا، علامہ ابن جوزی نے تلبیس ابلیس کے دسویں باب "فی ذکر تلبیس ابلیس علی الصوفیۃ" میں صوفیہ کو ایک قوم صوفہ یا اصحاب صفّہ سے منسوب کرنے کے بعد اپنا یہ قولِ راجح پیش فرماتے ہیں کہ صوفیہ غوث بن مُرّہ سے منسوب ہیں جس کا لقب صوفہ تھا اور جس نے سب سے پہلے بیت الحرام کی خدمت کے لئے زمانۂ جاہلیت میں اپنے آپ کو پیش کیا تھا۔

علامہ ابن تیمیہ نے "الصوفیۃ والفقراء" مطبوعہ مطبع المنار مصر کے صفحہ ۲ پر صوفیہ کی وجہ تسمیہ کی بحث مفصل اور تشریح کرنے کے بعد کہ اگر وہ اہلِ صفّہ سے منسوب ہوتے تو انھیں صفوی کہا جاتا اور اگر وہ اولیاء اللہ کی صفِ اول سے منسوب ہوتے تو ان کو صفّی کہا جاتا اور صوفۃ بن بشر سے منسوب ہونے کے قول کو ضعیف قرار دے کر آخر میں صوفیہ کے لباس الصوف یعنی اونی کپڑے سے منسوب ہونے کے قول کو مرجح قرار دیا۔ لیکن اپنی دوسری تصنیف "الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان" کے صفحہ ۳۰ پر بھی صفوۃ الفقہاء۔ صوفۃ بن اد۔ اہل الصفۃ۔ صفا اور صفوت سے منسوب ہونے کے تمام اقوال کو ضعیف قرار دیا ہے اور لباس الصوف سے انتساب کے متعلق تحریر فرمایا ہے کہ "ہذا ہو الصحیح" یعنی بس یہی صحیح ہے لیکن خود متقدمین صوفیہ کو لباس الصوف سے اپنا انتساب پسند نہیں تھا اور ۳۸۰ھ میں وفات پانے والے ابوبکر بن اسحٰق الکلاباذی نے اپنی مشہور تصنیف التعرف لمذہب التصوف کے دیباچے کے بعد ہی یہ بحث شروع کی کہ "لم سمیت الصوفیۃ صوفیۃ" یعنی صوفیہ کو صوفیہ کیوں کہا جاتا ہے؟ اور اس سلسلہ میں صفائے اسرار۔ صفائے قلب۔ صفائے معاملہ۔ اولیاء اللہ کی صفِ اول۔ اہل الصفۃ اور لباس الصوف کا ذکر کرنے کے بعد اپنا قولِ فیصل یہ پیش فرمایا ہے کہ چونکہ صوفیہ کی ظاہری اور باطنی وضع اصحابِ صفّہ کی طرح ہے لہٰذا ان کو صوفیہ کا لقب دیا گیا[1]۔

مغرب کے محققین نے اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کے بعد کہ عرب ایسے گرم ملک میں دو تین مہینوں کے علاوہ اونی کپڑے پہننا عقلاً ممتنع ہے، صوفی کو صوف سے مشتق سمجھا چنانچہ پروفیسر براؤن نے اس قول پر اعتماد فرما کر کہ حضرت عمرؓ اور حضرت سلمان فارسی ہمیشہ اونی کپڑے پہنا کرتے تھے یہ رائے قائم فرمائی کہ صوفی صوف یعنی اون سے مشتق ہے[2] اور پروفیسر آربری نے ۱۹۵۰ء میں بار اول شائع ہونے والی تصنیف صوفی ازم میں اغلباً ابوبکر بن اسحٰق الکلاباذی کے اس قول سے متاثر ہو کر کہ اصحاب صفّہ ہمیشہ اونی لباس استعمال کرتے تھے اور بارش اور پسینے کی وجہ سے اصحاب صفّہ کے کپڑوں سے بھیڑ کی بدبو آتی تھی[3] یہ قولِ فیصل درج فرمایا کہ صوفی یقیناً صوف سے مشتق ہے[4]۔ حالانکہ اگر اس قول کو مان لیا جائے تو پھر یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ تصوف کی ابتدا عرب یا عراق ایسے گرم ملک سے نہیں بلکہ ایران یا کسی اور سرد ملک سے ہوئی جہاں بانیانِ تصوف کے لئے عادۃً لباس الصوف استعمال کرنا ممتنع نہ تھا۔

حقیقتِ امر یہ ہے کہ اسلامی فلسفہ کی طرح تصوف پر بھی تحقیق کی نظر نہیں ڈالی گئی اور یہی وجہ ہے کہ ہمارے عصر کے مغربی محققین بھی اب تک اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تصوف میں "آٹھویں صدی عیسوی کی یہ اسرار ہستی" حسن بصری کی علمی تحریک کو بڑا دخل ہے[5] اور عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد دکن کے سابق پروفیسر ڈاکٹر ولی الدین ایسے مشرقی محققین بھی یہ سمجھتے ہیں کہ تصوف

---

[1] "شرح تعرف" مطبوعہ مطبع نول کشور صفحات ۲۲ - ۲۹

[2] "A Literary History of Persia" Vol 1 Page 417

[3] "شرح تعرف" مطبوعہ لکھنؤ صفحہ ۳۰

[4] "Sufism" by A. J. Arberry Page 35

[5] "Avicenna Scientist & Philosopher" Page 51

کوئی اسلامی تحریک ہے[1] اور قرآنِ حکیم سے اتنے بے خبر ہیں کہ قرآنِ حکیم میں اعیانِ ثابتہ کو شاکلات سے تعبیر فرماتے ہیں[2] حالانکہ آٹھویں صدی عیسوی کی یہ اسرار ہستی یعنی امام حسن بصری کو علامہ ذہبی نے سلفِ صالحین کی طرح عقیدۂ جبر کا پیرو تحریر فرمایا ہے[3] اور علامہ ابن حجر عسقلانی نے بھی امام حسن بصری کے قایلِ اختیار ہونے کے روایات کے ساتھ ساتھ ان کے عقیدۂ جبر کے قایل ہونے کے روایات بھی نقل کی ہیں[4]۔ رہا امام حسن بصری کا خلفاء بنی امیہ کے مظالم سے گھبرا کر گوشہ نشینی اختیار فرمانے کا افسانہ تو یہ طبری کی اس تاریخی شہادت سے باطل ہو جاتا ہے کہ جب بنی امیہ کے مشہور یزید بن عبدالملک بن مروان کے ہم نام[5] سردار یزید بن مہلب نے اس ظلم و ستم کے خلاف اٹھائی تو امام حسن بصری نے لوگوں کو یزید بن مہلب کا ساتھ دینے سے منع کیا[6]۔

میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ خلفاء بنی امیہ کے مظالم یا امام حسن بصری کی نیکی اور تورّع کا انکار کروں لیکن میں پروفیسر نکلسن کی اس رائے سے متفق نہیں ہوں کہ خلفاء بنی امیہ کے فسق و فجور اور مظالم کی وجہ سے صحابۂ کرام اور تابعینِ عظام نے عزلت نشینی اختیار فرمائی۔ اسی طرح علامہ ابن خلدون کے اس خیال سے بھی میں متفق نہیں ہوں کہ خلفاء راشدین کے بعد جب رفتہ رفتہ مسلمان دنیا کی طرف جھک پڑے تو اس دور میں جن مسلمانوں نے دنیا سے اجتناب کیا انہیں کو صوفیہ اور متصوفہ کے نام سے یاد کیا گیا[7]۔

اسی طرح نہ میں پروفیسر نکلسن کی اس عجیب و غریب تحقیق سے متفق ہوں کیونکہ اسلام میں خدا کی محبت کا تصور نہیں ہے لہٰذا تصوف کا شیوع ہوا[8] اور نہ پروفیسر گولڈ سیہر کی اس رائے سے اتفاق کرتا ہوں کہ خیر القرون کے زہد نے تصوف کی شکل اختیار کی۔

جہاں تک خدا کی محبت کا تعلق ہے خود قرآنِ حکیم کی یہ شہادت موجود ہے کہ "والذین آمنوا اشد حبا للہ" (یعنی مومنین تو سب سے زیادہ خدا سے محبت کرتے ہیں)۔ اور جہاں تک صوفیہ کے مزعومہ زہد کا تعلق ہے سُنی اور شیعی جوامعِ حدیث کے علی الرغم قرآنِ حکیم کی آیت "ووجدک عائلا فاغنیٰ" (یعنی ہم نے تم کو تنگ دست دیکھ کر غنی بنا دیا) سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ حضرت محمد مصطفےٰ صوفیہ کی طرح تہی دست نہیں تھے اور خود پروفیسر نکلسن کو اعتراف کرنا پڑا کہ آخرت کی زندگی کے مقابلہ میں دنیا کی زندگی کو ترجیح نہ دینے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسلام نے دنیا سے ترکِ تعلق کا حکم دیا ہے۔ موصوف کے الفاظ میں اگرچہ روزے رکھنے کا حکم اور شراب کی ممانعت موجود ہے تاہم پیغمبر اسلام نے یہودیوں کے ایسینی فرقے یا عیسائی راہبوں کی طرح کے زہد کا حکم کبھی نہیں دیا بلکہ اس کے برعکس یہ ارشاد فرمایا کہ اسلام میں رہبانیت نہیں ہے[9]۔

سُنی اور شیعی جوامعِ حدیث سے قطع نظر کے بعد تاریخ کے صفحات میں جس مسلمان زاہد کا سب سے پہلے ذکر آتا ہے وہ موسیٰ بن مہران ہے جس کے متعلق علامہ طبری نے یہ بیان کیا ہے کہ اس نے بیس سال سے پانی نہیں پیا تھا[10] اور اس کے باپ ہرمزان کے ایرانی النسل

---

[1] "History of Philosophy Estern & Western" Vol 2 Page 172

[2] Ibid Page 176

[3] "میزان الاعتدال" مطبوعۂ لکھنؤ جلد اول صفحہ ۲۱۶ — [4] "تہذیب التہذیب" مطبوعۂ حیدرآباد جلد دوم صفحہ ۲۷۰

[5] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم جلد دوم حصہ سوم صفحہ ۵۲

[6] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم جلد دوم حصہ سوم صفحات ۴۵ - ۴۴

[7] "A Literary History of the Arabs" Page

[8] Ibid Page 231

[9] "A Literary History of the Arabs" Pages 224-25

[10] تاریخ طبری مترجمۂ مولانا عمادی جلد سوم حصہ سوم و چہارم صفحہ ۲۴۷

ہونے کی وجہ سے پروفیسر براؤن کا یہ قول یاد آجاتا ہے کہ اکثر نام نہاد اسلامی فرقوں کے عقاید کی طرح تصوف کے عقاید کی ابتدا مسلمانوں کے دور میں نہیں بلکہ ساسانیوں کے عہد میں ہوئی۔[1]

مسلمان عربوں اور ایرانیوں کے تعلقات کی ابتدا فتح ایران کے بعد ہوئی لیکن عربوں نے ایرانی موالی یعنی نومسلموں کو قبول اسلام کے بعد بھی اپنا ہمسر خیال نہیں کیا اور کم ازکم امیر معاویہ اور یزید کے عہد میں ان نومسلم ایرانیوں کو سرکاری مالگذاری میں عام مسلمانوں کے برعکس کوئی حصہ نہیں دیا جاتا تھا۔[2]

ان نومسلموں کے غیر اطمینان بخش حالت سے سب سے پہلے فایدہ اٹھانے والے ایک عرب مختار بن ابی عبیدہ ثقفی تھے یزید کے مرنے کے بعد ایک طرف تو مختار نے امام حسینؑ کے قاتلوں سے بدلہ لینے کا ارادہ ظاہر کرکے اہل بیت کے عرب ہمدردوں کی ہمنوائی حاصل کی اور دوسری طرف ایرانی نومسلموں اور ایرانی غلاموں کو بنی امیہ کے بے پناہ مظالم سے نجات دلانے کا وعدہ کرکے انھیں اس حد تک اپنا گرویدہ بنا لیا کہ جب کوفہ کے عرب سردار عبدالرحمٰن بن مخنف کے پاس آئے اور اُسے مختار کے خلاف لڑنے پر آمادہ کیا تو اس نے صاف الفاظ میں کہا کہ تمھارے عمائد مختار کے شریک ہیں اور تمھارے غلام اور موالی اس کے گرویدہ ہیں۔ تمھارے غلام اور موالی تمھارے دوسرے دشمنوں کے مقابلہ میں ہم سے کہیں زیادہ شدید عداوت اور کینہ رکھتے ہیں۔ یاد رکھو کہ مختار تم سے عرب کی شجاعت اور عجم کی عداوت سے لڑے گا۔[3] اور عبدالرحمٰن کا یہ خیال صحیح نکلا یعنی مختار کی آٹھ ہزار فوج میں صرف سات سو عرب تھے اور باقی موالی۔[4] مختار کے قتل کے بعد ایرانیوں کی کثیر تعداد کو قتل کر دیا گیا اور باوجودیکہ مختار نے حضرت محمد حنفیہ کے منشا کے خلاف[5] موصوف کو المہدی مشہور کر دیا تھا۔[6] تاہم حضرت محمد حنفیہ یا ان کے صاحبزادے ابوہاشم کے متعلق یہ امر کسی تاریخ سے ثابت نہیں ہوتا کہ انھوں نے ایرانیوں سے ربط ضبط رکھا ہو۔

ہاں جب ۹۸ھ میں ابوہاشم کے انتقال کے بعد حضرت عبداللہ بن عباس کے پوتے محمد بن علی کو ابوہاشم کے بجائے امام مانا گیا[7] تو پھر رفتہ رفتہ عباسی ائمہ عربوں سے اتنی دور اور ایرانیوں سے اتنے قریب ہوگئے کہ انھیں محمد بن علی کے لڑکے ابراہیم نے اپنے دور امامت میں اپنے ایک داعی عبدالرحمٰن کو ۱۲۸ھ میں یہ ہدایت کی کہ اگر ہوسکے تو خراسان میں کسی عربی بولنے والے کو زندہ نہ چھوڑنا اور جو لڑکا پانچ بالشت کا ہو اس پر بھی کوئی نہ کوئی الزام رکھ کر اُسے قتل کر دینا[8] اور دوسرے داعی ابومسلم خراسانی کو یہ خط بھیجا کہ خراسان میں جتنے عربی بولنے والے ہیں ان سب کو قتل کر دے[9] اور جب چار سال بعد اس ابراہیم کے باپ محمد بن علی کی ۱۰۰ھ یا ۱۰۱ھ[10] کی اس ایرانی تحریک نے بنی امیہ کا خاتمہ کیا اور مروان الحمار کے مشہور گورنر نصر بن سیار نے درج ذیل شعر میں اس

---

[1] "A Literary History of Persia" vol 1

[2] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم جلد دوم حصہ دوم صفحہ ۶۳ – [3] تاریخ طبری مترجمہ محمد ابراہیم جلد دوم حصّہ دوم صفحہ ۹۸

[4] "A Literary History of Persia" Vol 1 Page 229

[5] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم جلد سوم حصّہ دوم صفحہ ۲۱

[6] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم جلد دوم حصّہ دوم صفحہ ۳۲

[7] "فلسفۂ اسلام" مصنفۂ اولیری مترجمۂ احسان احمد صفحہ ۸۰

[8] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم، جلد دوم حصّہ سوم، صفحہ ۴۸۵

[9] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم، جلد سوم، حصّہ اول، صفحہ ۲

[10] تاریخ طبری مترجمۂ محمد ابراہیم، جلد دوم، حصّہ سوم و چہارم صفحات ۲۷ - ۱۲۶ – [11] حوالۂ سابق صفحہ ۱۲۸

تلخ حقیقت کا اظہار کیا کہ بنی امیہ کے آخری تاجدار کی رخصت اور بنی عباس کی کامیابی حقیقۃً عربوں اور اسلام کی تباہی ہے۔[1]
"ففرسی عن رحلک ثم تولی۔ علی الاسلام والعرب سلام" تو ابراہیم بن محمد کے دونوں بھائی ابوالعباس السفاح اور ابوجعفر المنصور خلیفۃ المسلمین اور امیرالمومنین بننے کے باوجود ایرانیوں کے امام بھی باقی رہے اور اگرچہ "الملک عقیم" کے تحت ان کو ابوسلمیٰ اور ابومسلم کو بھی قتل کرنا پڑا اور اپنے ان ایرانی شیعوں کو بھی تہ تیغ کرنا پڑا جنھوں نے ابوجعفر المنصور کے دارالخلافت میں اس کو علی الاعلان خدا کہنا شروع کر دیا تھا۔[2] تاہم ابوجعفر المنصور ہمیشہ اہلِ خراسان یعنی ایرانیوں کو اپنا حقیقی بہی خواہ سمجھتا رہا اور اپنے جانشین المہدی کو یہ وصیت کی کہ اہلِ خراسان کے ساتھ ہمیشہ حسنِ سلوک سے پیش آنا کیونکہ یہی تمھارے شیعہ اور شریکِ کار ہیں اُن کے خدمات کا صلہ دینا اُن کی خطا سے درگزر کرنا اور جب اُن میں سے کوئی مرجائے تو اس کی جگہ اسی کی اولاد یا عزیز کو مقرر کرنا۔[3]

بہرنہج اس میں کوئی کلام نہیں کہ انسان کو خدا کا مظہر سمجھنے کا عقیدہ جو مشہور صوفی شیخ الاکبر محی الدین ابن عربی کی تصانیف میں "الانسان الکامل" کی صورت سے نمودار ہوا[4] اور جس کی رو سے عبدالکریم بن ابراہیم الجیلانی نے نہ صرف یہ مانا کہ حضرت محمد مصطفیٰ عقلِ اول اور حضرت جبریلؑ کے باپ ہیں۔[5] بلکہ یہ بھی تسلیم کیا کہ انسانِ کامل یعنی حضرت محمد مصطفیٰ کبھی شبلی کی صورت میں دُنیا میں تشریف لائے اور شبلی کے مریدوں نے شبلی کو رسول اللہ سمجھا اور کبھی عبدالکریم الجیلانی کے شیخ کی شکل میں دُنیا میں تشریف فرما ہوئے۔[6] حقیقۃً غیر عربی اور غیر اسلامی ہے اور بنی عباس کے ان ایرانی شیعوں کی جدتِ طبع کا نتیجہ ہے جو اسلام سے قبل اپنے بادشاہوں کو خدا یا نیم الٰہ سمجھتے تھے۔[7]

لیکن تصوف صرف اسی کا نام نہیں ہے کہ کسی خاص انسان کو خدا کا مظہر سمجھ لیا جائے بلکہ تصوف کا مابہ الامتیاز عقیدۂ وحدۃ الوجود ہے اور مجھے اس بارۂ خاص میں مغرب[8] اور مشرق[9] کے محققین کی اس رائے سے سخت اختلاف ہے کہ عقیدۂ وحدۃ الوجود ابویزید بسطامی اور جنید کی وجہ سے تصوف میں داخل ہوا۔　　(باقی)

---

[1] "A Literary History of Persia" Vol 1 Page 265
[2] "تاریخ طبری مترجمہ محمد ابراہیم جلد سوم، حصہ اول صفحہ ۱۱۳
[3] تاریخ طبری مترجمہ محمد ابراہیم جلد سوم حصہ اول صفحات ۲۷ - ۲۶
[4] "A Literary History of the Arabs" Page
[5] "الانسان الکامل" الجزو الثانی مطبوعہ مصر صفحہ ۱۹
[6] حوالۂ سابق صفحہ ۴۸
[7] "تاریخ ادبیاتِ ایران در عصرِ جدید" مصنفہ پروفیسر ایڈورڈ براؤن مترجمہ رحاج الدین احمد شائع کردہ انجمن ترقی اردو دہلی صفحہ ۲۹
[8] "A Literary History of Persia" Vol 1 Page 426-27
[9] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۳۰۹

ہندؤں کا موقف

مُسلم حکومتوں کے زمانہ میں

(نیاز فتحپوری)

ہندو مسلم تفریق اس میں شک نہیں مذہبی تفریق ہے، لیکن یہ ضرور نہیں کہ دینی اختلاف جامعۂ بشریت کے انتشار و افتراق کو بھی مستلزم ہو۔ مذہب کا تعلق بالکل انفرادی جذبات سے ہے اور انسان کے اجتماعی و تمدنی تعلقات کو اس سے متاثر نہ ہونا چاہئے لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ دُنیا میں سب سے زیادہ لڑائیاں اختلاف مذہب ہی کی وجہ سے ہوئیں اور قومی تعلقات بھی اسی دینی اختلاف نے خراب کئے۔

اس کے کیا اسباب تھے اور مذہب جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کا مقصود ہی انسانیت پرستی ہے، کیوں اس نے انسانیت دشمنی اختیار کرلی؟۔ اس کے اسباب مختلف ہوسکتے ہیں، جن کی تفصیل میں جانا اس وقت ہمارا مقصود نہیں۔

فی الحال ہم کو صرف ہندوستان اور یہاں کے ہندو مسلم تعلقات کو دیکھنا ہے کہ وہ کیوں اس قدر خراب ہوگئے کہ مجبوراً ملک کو دو ٹکڑوں میں تقسیم کرنا پڑا اور اس تقسیم کے بعد بھی تعلقات خوشگوار نہ ہوسکے۔

کہا جاتا ہے اور بالکل صحیح کہا جاتا ہے کہ اس کا سبب برطانوی حکومت تھی، جس نے ان دونوں قوموں کا مل کر رہنا کبھی پسند نہ کیا اور ان کے ذہن کو مسموم کرنے کے لئے تاریخی واقعات مسخ کرنے سے بھی گریز نہ کیا۔

چونکہ برطانوی حکومت، مسلم حکومت کے بعد شروع ہوئی تھی اس لئے اس نے سب سے زیادہ کوشش یہی کی کہ جانے والی سلطنت کے خلاف ہندؤں میں جذبات نفرت پیدا کئے جائیں اور ہندو مسلم تعلقات خراب کرکے ان کو ایک دوسرے سے ملنے نہ دیا جائے۔

اس سلسلہ میں اس نے سب سے زیادہ کامیاب چال یہ اختیار کی کہ تاریخ کو مسخ کرنا شروع کیا تاکہ پوری نسل اس سے متاثر ہو اور ہمیشہ کے لئے ہندو کو مسلمانوں سے متنفر کردیا جائے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ انھوں نے تاریخ کی کتابوں میں زیادہ زور اسی پر زور دیا کہ مسلم فرمانروا بڑے متعصب تھے، بت شکن تھے، انھوں نے ہندوؤں سے بہت بُرا سلوک کیا اور ان کی مذہبی آزادی چھین لی، حالانکہ یہ سب کچھ حقیقت کے خلاف تھا اور ہندؤں نے بھی بغیر تصدیق اس کو سچ سمجھ لیا۔

اس سلسلہ میں چند تاریخی حقایق ملاحظہ ہوں:۔

(۱)

جب راجہ داہر کے عہد میں سواحل سندھ پر بحری قزاقوں کی تاخت نے بحری سفر کو خطرناک بنادیا اور عراق کے جہاز پر بھی حملے ہونے لگے تو حجاج بن یوسف، عامل عراق نے راجہ داہر فرمانروائے سندھ کو اس بدامنی کے انسداد کی طرف متوجہ کیا، جب راجہ داہر نے باوجود بار بار یاد دہانی کے اس طرف کوئی توجہ نہ کی تو حجاج نے عربوں کی بحری تجارت کے تحفظ کے خیال سے محمد قاسم کو سندھ روانہ کیا۔

یہ تھا اصل سبب سندھ پر مسلمانوں کے حملہ کا۔ لیکن جب محمد قاسم کا اس علاقہ پر اقتدار قایم ہوگیا تو اس نے کیا کیا ؟
اس وقت یہاں بودھ مذہب رائج تھا اور جب محمد قاسم نے دیبل (موجودہ کراچی) فتح کیا تو یہاں کے ایک ہزار پوجاریوں نے استدعا کی کہ انھیں اپنے مذہبی مراسم پر قایم رہنے کی اجازت دی جائے اور اس کی اجازت انھیں دیدی گئی۔ چنانچہ وہ بدستور صبح اٹھ کر کاسۂ گدائی لئے ہوئے بھیک مانگا کرتے۔ محمد قاسم نے صرف یہی نہیں کیا، بلکہ عام اجازت دیدی کہ جو عبادتگاہیں دوران جنگ میں ٹوٹ پھوٹ گئی ہیں ان کی مرمت کرائیں، آزادی کے ساتھ پوجا پاٹ کریں اور اسی کے ساتھ ملک کی آمدنی کا تین فیصدی جو پوجاریوں کا حق تھا، بدستور بحال رکھا، اور اس کا سارا حساب کتاب برہمنوں ہی کے ہاتھ میں دیدیا۔ محمد قاسم نے کسی ایک برہمن کو بھی اس کے عہدہ سے برطرف نہیں کیا اور ان کی ایک مجلس شوریٰ قایم کرکے تمام مالی انتظامات انھیں کے سپرد کردئے۔

ملک کے کسی مندر کو توڑ کر اسے مسجد نہیں بنایا یہاں تک کہ ملتان کے سورج دیوتا کے طلائی بُت کو بھی ہاتھ نہیں لگایا! اس نے کسی کو ترک مذہب پر مجبور نہیں کیا اور نہ اختلاف مذہب کی بنا پر اس نے مسلمانوں کو ہندوؤں پر ترجیح دی۔

اس سے قبل جو معاشرتی روایتیں یہاں قایم تھیں ان کو بھی بدستور اپنے حال پر رہنے دیا۔ مثلاً یہ کہ جاٹوں کو وہاں اجازت نہ تھی کہ برہمنوں کے مقابلہ میں گھوڑوں پر سوار ہیں یا ریشمی لباس پہنیں۔ اور محمد قاسم نے اس میں بھی کوئی تعرض نہیں کیا، حالانکہ یہ بات عدم مساوات اصول اسلام کے خلاف تھی۔

فتح سندھ کے بعد گو یہاں اسلامی قانون بھی رائج ہوگیا تھا لیکن ہندو اسلامی قانون ماننے پر مجبور نہیں کئے گئے وہ اپنے تمام معاملات حسب دستور پنچایت کے ذریعہ سے طے کرتے تھے۔

جب کوئی جماعت کسی ملک میں فاتحانہ داخل ہوتی ہے تو عموماً مفتوح قوم کے افراد کے ساتھ اس کا سلوک اچھا نہیں ہوتا اور وہ اپنے تفوق کے اظہار میں نامناسب طریقے استعمال کرتے ہیں، اسی خیال کے پیش نظر محمد قاسم نے عرب سرداروں کو شہر کے اندر رہنے کی اجازت نہیں دی اور عرب فوجوں کے لئے شہر سے دور چھاؤنیاں بنائیں۔

یہ وہ حالات ہیں، جن پر کسی رائے زنی کی ضرورت نہیں اور ہر شخص ان سے مسلم فرمانرواؤں کی رواداری کا اندازہ ہوسکتا ہے۔

(۲)

مسلم فاتحین میں محمود غزنوی اپنے حملۂ سومناتھ کی وجہ سے کافی بدنام ہے، لیکن اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس نے یہ تاخت مذہبی نقطۂ نظر یا اشاعت اسلام کی غرض سے کی، درست نہیں، بلکہ اس کا سبب محض دولت و اقتدار کا حصول تھا حملۂ سومناتھ کے سلسلہ میں مغربی مورخین نے اسے ہمیشہ بُت شکن کے لقب سے یاد کیا ہے اور یہ لفظ انھوں نے صرف اس لئے اختیار کیا کہ مسلمانوں کے خلاف ہندوؤں کے جذبات کو مسموم کیا جائے، لیکن البیرونی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ سومناتھ، چاند دیوتا کا محض استھان تھا اور وہاں کوئی بت نصب نہ تھا، لیکن اگر اس بیان کو غلط سمجھا جائے اور اگر واقعی وہاں کوئی بت تھا تو اس کے توڑنے کا ذکر قدیم مورخین کے یہاں نہیں پایا جاتا، اور مسٹر ولسن کا خیال بھی یہی ہے کہ محمود نے سومناتھ میں کوئی بُت نہیں توڑا۔ تاہم اگر یہ صحیح ہو تو بھی ہم محمود کا یہ عمل مذہب سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا بلکہ اس کا ذاتی تعلق تھا، جس کا محرک زیادہ تر دولت کی طمع تھی۔

علاوہ اس کے محمود نے ہندوستان میں اپنی کوئی حکومت بھی قایم نہیں کی، ہمیشہ تاخت کی اور چلا گیا۔ اس کے بعد جب اس کا بیٹا مسعود تخت نشین ہوا تو البتہ ہندوستان میں غزنوی حکومت کی داغ بیل پڑی، لیکن ہم کو اس کے عہد میں کوئی واقعہ ایسا نہیں ملتا جس سے اس کا تعصب ظاہر ہوتا ہو، بلکہ برخلاف اس کے ہندوؤں کے ساتھ اس کے خوشگوار تعلق کا ایک بڑا ثبوت

یہ ملتا ہے کہ جب نیال تگین عامل پنجاب نے بغاوت کی اور اپنی تاخت کے سلسلہ میں وہ بنارس تک پہونچ گیا تو مسعود نے اس کی سرکوبی کے لئے ایک ہندو سردار تلک ہی کو مامور کیا جس نے نیال تگین کو شکست دے کر اس کا سر غزنی بھیجدیا۔

(۳)

غزنوی خاندان کے بعد غوری خاندان نے اس کی جگہ لی جس کا اولین فرمانروا شہاب الدین غوری تھا۔ لیکن باوجود اس کے کہ اس کی زندگی ہر وقت میدان جنگ ہی میں بسر ہوتی تھی اور ہندوستان میں اپنے قدم جمانے کے لئے وہ ہمیشہ یہاں کے راجاؤں سے لڑتا رہا لیکن اس نے اسلامی شرافت کو کبھی ہاتھ سے نہیں دیا۔

اس کے سخت معرکوں میں ایک معرکہ وہ تھا جو راجہ بنارس اور اس کے درمیان پیش آیا۔ لیکن ابن اثیر نے اس جنگ کا حال بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کی فوجوں نے انتہائی غیظ کی حالت میں بھی عورتوں اور بچوں پر ہاتھ نہیں اٹھایا اور نہ کسی ہندو کی مذہبی دلآزاری کی۔

اس سے زیادہ ایک اور واقعہ اس کی سلامت روی و انصاف پسندی کا یہ ہے کہ جب نہر والہ میں شکست کھانے کے بعد لوٹا تو اسے معلوم ہوا کہ ایک سردار واسا بھرنے لاکھوں روپیہ کا سامان غزنی روانہ کیا ہے اور لوگوں نے اسے تحریری مشورہ دیا کہ یہ سامان ضبط کر کے اس کی رقم سے دوسری فوج نہر والہ پر حملہ کرنے کے لئے طیار کی جائے، لیکن شہاب الدین محمد غوری نے اس تحریر کی پشت پر یہ جواب لکھ کر واپس کر دیا کہ "یہ انصاف کے خلاف ہے، میں ایسا نہیں کر سکتا"

غوریوں کے بعد ہندوستان میں غلام خاندان کی حکومت شروع ہوئی جس کا سب سے زیادہ مشہور فرد قطب الدین ایبک تھا، اور اس کے عہد میں بھی ہندو مسلمان دونوں دوش بدوش امور سلطنت میں حصہ لیتے تھے اور کبھی کسی ہندو کو اس کی طرف سے تعصب کی شکایت پیدا نہیں ہوئی۔

یہی حال شمس الدین التمش کا تھا۔ ابن بطوطہ لکھتا ہے :-

> "وہ بڑا عادل بادشاہ تھا اس نے حکم دیدیا تھا کہ سوا فریادی اور مظلوم کے کوئی اور شخص رنگین کپڑا نہ پہنے۔ چنانچہ جب وہ کسی شخص کو رنگین ... میں دیکھتا تو فوراً اس کو بلا کر حالات دریافت کرتا۔ وہ انصاف کے لئے شب و روز مستعد رہتا اس نے محل کے ... دو ... شیر کے نصب کئے تھے جن کے گلے میں زنجیریں ڈال کر دو گھنٹیاں ان میں باندھ دی تھیں۔ اگر کوئی مظلوم ... کو بھی کر زنجیر ہلاتا تو وہ فوراً محل سے باہر آ کر اس کی فریاد سنتا۔"

اس کے بعد خلجیوں کی حکومت شروع ہوئی اور ۲۰۰ سال تک قائم رہی، لیکن اس عہد میں کوئی ایک واقعہ بھی ہمیں ایسا نہیں ملتا کہ ہندوؤں کو اس کی طرف سے کسی قسم کی شکایت پیدا ہوئی ہو۔ بلکہ خسرو خاں کا دربار تو ہر وقت ہندو سرداروں ہی سے بھرا رہتا تھا۔

اس کے بعد عہد تغلق شروع ہوا جو تقریباً ایک صدی تک قائم رہا۔

محمد بن تغلق اس خاندان کا بڑا کامیاب و مشہور فرمانروا تھا۔ اور اس کی کامیابی کا راز صرف اس کا شیوۂ عدل و انصاف تھا۔ اس باب میں وہ اتنا سخت تھا کہ خود اپنی ذات کو بھی قانونی گرفت سے مستثنیٰ نہ سمجھتا تھا۔ چنانچہ ابن بطوطہ لکھتا ہے :-

> "ایک بار کسی ہندو امیر نے قاضی شہر کے ہاں نالش کی کہ سلطان نے اس کے بھائی کو بے سبب قتل کر دیا ہے۔ قاضی نے سلطان کو طلب کیا اور وہ معمولی ملزم کی طرح عدالت گاہ میں حاضر ہو گیا اور اس وقت تک باہر نہ گیا جب تک مدعی راضی نہ ہوا۔"

تغلق خاندان کے بعد سید خاندان کی حکومت ہوئی، لیکن نصف صدی سے بھی کم قائم رہی، اس کے بعد لودی خاندان آیا۔ اس خاندان کا بانی بہلول لودی باوجود شاہانہ عزایم کے بڑا درویش صفت انسان تھا۔ وہ نہایت سادہ زندگی بسر کرتا تھا اور اگر کوئی اس سے ناراض ہو جاتا خواہ وہ ہندو ہو یا مسلمان، تو اس وقت تک چین نہ لیتا، جب تک اسے راضی نہ کر لیتا، یہاں تک کہ وہ اس کے قدموں میں پگڑی

تک ڈال دیتا۔

اس خاندان کا ایک اور فرمانروا سکندر لودی تھا۔ اس نے ہندوؤں کی طرف خاص توجہ سے کام لیا اور انھیں فارسی، عربی کی تعلیم دلاکر ملک کے تمام انتظامی محکمے ان کے سپرد کر دئے اور بہت سے ہندو شعراء کے وظایف اس نے مقرر کر دئے۔

اسی سلسلہ میں شیر شاہ کی بے تعصبی اور انصاف پسندی کا ایک مشہور واقعہ بھی سُن لیجئے:۔

"شیر شاہ کا لڑکا سلطان عادل خان ایک دن آگرہ کے کسی کوچہ سے ہاتھی پر سوار ہوکر نکلا، تو راستہ میں ایک بقال کے مکان کی طرف سے گزرا جس کی دیواریں پست تھیں، اس نے یہاں اس کی بیوی کو دیکھ کر پان کا ایک بیڑا اسکی طرف پھینکا عورت بہت غیرتمند تھی، اس نے خودکشی کا ارادہ کرلیا، اس کا شوہر معاملہ کو دربار تک لے گیا اور شیر شاہ نے فیصلہ کیا کہ وہ بقال بھی ہاتھی پر سوار ہوکر شاہزادہ عادل کی بیگم کے سامنے سے گزرے اور پان کا بیڑا اس کی طرف پھینکے"

(۴)

دکن کی بہمنی حکومت کو اول اول عرصہ تک ہندو راجاؤں سے برسرپیکار رہنا پڑا اس لئے ہندو مسلم تعلقات کا ناخوشگوار رہنا ضروری تھا۔ لیکن جب یہ کشاکش ختم ہوئی اور امن و سکون کا دور شروع ہوا تو نہ صرف نظم و نسق بلکہ فوج میں بھی ہندوؤں کو کافی درخور حاصل ہوگیا۔

اس کے بعد جب بہمنی حکومت کے صوبہ داروں نے اپنی حکومتیں جدا جدا قائم کرلیں تو بھی نہ صرف یہ کہ ہندوؤں کو بدستور ان کی خدمات پر بحال رکھا گیا بلکہ عادل شاہ والی بیجاپور نے تو شاہی دفاتر کی زبان بھی ہندی کر دی محض اس لئے کہ ہندو فارسی سے واقف نہ تھے چنانچہ فرشتہ لکھتا ہے کہ:۔

"دفتر فارسی برطرف ساختہ ہندی کرد و برہمنہ را صاحب دخل گردانید"

(یعنی دفتر کی زبان فارسی سے ہندی کردی اور برہمنوں کو دفتروں کا انچارج کردیا)

دکن کی مسلم حکومتوں میں مالگزاری کے محکمے اکثر و بیشتر ہندوؤں ہی کے سپرد کر دئے اور احمد نگر کی عادل شاہی حکومت نے کثرت سے ہندوؤں کو فوج میں بھرتی کرنا شروع کیا جن میں ایک سیواجی بھی تھا۔

کشمیر کے اسلامی دورِ حکومت میں بھی ہندوؤں کو کبھی کوئی موقع شکایت کا نہیں ملا، البتہ سلطان سکندر کے زمانہ میں اس کے وزیر سرہبٹ نامی نے بے شک ہندوؤں پر ایسے مظالم کئے اور ان میں سے اکثر کو ترک وطن کرنا پڑا، لیکن اس کے بعد سلطان زین العابدین نے ان تمام زیادتیوں کی پوری طرح تلافی کر دی اور تمام برہمنوں کو جو باہر چلے گئے تھے ان کو بلایا بسایا اور اس حد تک ان کے جذبات کا خیال کیا کہ گاؤکشی کی ممانعت کر دی اور رسم ستی کی بھی اجازت دیدی۔ (ملاحظہ ہو تذکرہ کشمیر نعیمی)

(۵)

مغلیہ دور کا آغاز دراصل بابر کے وقت سے شروع ہوتا ہے جب ابراہیم لودی کے بعد دہلی میں بابر کے نام کا خطبہ پڑھا گیا اس لئے سب سے پہلے بابر ہی کو دیکھئے کہ اس نے ہندوؤں کے جذبات کا کتنا لحاظ کیا۔

اس نے مرتے وقت جو وصیت اپنے بیٹے ہمایوں کو کی ہے اس کے الفاظ ملاحظہ کیجئے:۔

۱ - مذہبی تعصب سے ہمیشہ پرہیز کرو اور بلا تفریق قوم و مذہب صرف انصاف پر نگاہ رکھو۔

۲ - گائے کی قربانی سے باز آؤ تاکہ ہندوؤں کے دل آزردہ نہ ہوں۔

۳ - کسی پرستش گاہ کو منہدم نہ کرو۔

۴- شیعہ سُنی جھگڑے میں کبھی نہ پڑو۔
۵- اپنی رعایا کے عادات و مراسم کا لحاظ رکھو۔
(یہ وصیت نامہ بھوپال کے کتب خانہ میں موجود ہے)

ہمایوں کو تو خیر زمانہ نے فرصت نہ دی کہ وہ چین سے بیٹھ کر حکومت کر سکتا۔ لیکن اکبر نے بابر کی اس وصیت پر جیسا عمل کیا وہ سب پر ظاہر ہے، یہاں تک کہ فوج اور مال کے بڑے بڑے محکمے ہندوؤں کے سپرد کر دئے۔ اکبری عہد کے متعلق زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہندو خود بھی اس کی رواداریوں کے معترف ہیں۔

جہانگیر کے عہد میں بھی ہندوؤں کو ہر قسم کی آزادی حاصل تھی اور اس کے منصبداروں میں ہمیں راجہ بکرم نرائن، موہن داس، رام سنگھ اور راجہ نتھامل وغیرہ کا نام بھی نظر آتا ہے اور درباری شعراء میں طالب آملی کے نام کے ساتھ کبھر ناجار یہ بنارسی، پھبتان مصر، چدروپ سینیلی وغیرہ بھی۔

یہ شاید کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ اس کے عہد میں کتنے نئے مندر تعمیر ہوئے، لیکن اس سے غالباً سب واقف ہوں گے کہ بندرابن کے جنگل میں گوبند دیوی کا عظیم الشان مندر اسی عہد کی یادگار ہے۔

شاہجہاں کے عہد میں ہندوؤں کی جتنی قدردانی ہوئی اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ہفت ہزاری سے لے کر یک ہزاری تک ہندو منصب داروں کی تعداد اس کے زمانہ میں ڈیڑھ سو سے زیادہ تھی۔

شاہجہاں کے دربار میں مسلمان علماء و شعراء اور ہندو پنڈتوں وکویوں کا ایک درجہ تھا، چنانچہ سندر نامی ایک فاضل برہمن اسی عہد کا ایک کوی تھا جسے شاہجہاں نے ملک الشعراء کا خطاب دیا تھا۔

عہد مغلیہ میں سب سے زیادہ بدنام اورنگ زیب ہے جس پر متعدد الزام قایم کئے جاتے ہیں:-

۱- ایک یہ کہ اس نے مندر توڑے ــــ قبل اس سے کہ اورنگ زیب کے اس طرز عمل پر کوئی رائے زنی کی جائے، اس وقت کی ہندو ذہنیت کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اکبر سے لیکر عہد شاہجہاں تک کی رواداریوں نے ہندوؤں کی ذہنیت میں بڑا انقلاب پیدا کر دیا تھا۔ اب وہ مسلمان عورتوں سے شادی بھی کرنے لگے تھے، پرانی مسجدوں کو توڑ کر مندروں میں تبدیل کرتے چلے جا رہے تھے اور نئے مندروں کی تعمیر کی تو کچھ انتہا نہ تھی۔ ہندو پاٹ شالاؤں میں مسلمان بچوں کو ہندو مذہب اور ہندو دیوتا کی تعلیم دینے کا رواج عام ہو گیا تھا اور چونکہ یہ تعلیم ان کو اسلام سے منحرف کر دینے والی تھی اس لئے اورنگ زیب نے اس کی ممانعت کا فرمان جاری کیا۔ اس فرمان پر متھرا، بنارس اور اودے پور کے ہندوں میں بڑا ہیجان پیدا ہوا اور زبردست ہنگامہ ہو گیا۔ اس فتنہ کو رفع کرنے کے لئے اس نے عبدالنبی خاں کو مامور کیا، لیکن یہ کام اس سے نہ ہو سکا تو اورنگ زیب خود گیا اور چند مندروں کو منہدم کرا دیا۔

ان حالات کے پیش نظر یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ سخت متعصب تھا اور محض تعصب کی بنا پر اس نے مندر توڑے، درست نہیں ہو سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس نے مذہبی عصبیت کی بنا پر کوئی مندر نہیں توڑا بلکہ محض سیاسی مصلحت کی بنا پر انھیں مندروں کو توڑا جو حکومت کے خلاف سازشوں کا مرکز بنے ہوئے تھے۔ اگر اسے مذہبی تعصب ہوتا تو وہ سیکڑوں مندروں کے لئے جاید اد کیوں وقف کرتا جس سے متھرا، بنارس، بلیا اور گیا کے بہت سے مندر آج بھی مستفید ہو رہے ہیں۔

۲- دوسرا الزام اورنگ زیب پر یہ عاید کیا جاتا ہے کہ اس نے ہندوؤں پر ٹیکس یا جزیہ عاید کرنے کے ان کو مسلمان ہونے پر مجبور کیا۔ حالانکہ شاہجہاں اور جہانگیر کے زمانہ میں بھی غیر مسلم اقوام کی حفاظت کے لئے جزیہ مقرر تھا اور وہ سب خوشی سے اس کو ادا کرتے تھے۔ اگر اورنگ زیب نے بھی اسی دستور کو جاری رکھا تو کیوں اسے قابل اعتراض بات سمجھا جائے اور کیوں یہ نتیجہ نکالا جائے کہ اس نے جاری ٹیکس اس لئے لگائے تھے کہ ہندو مسلمان ہو جائیں جبکہ ٹیکس کی مقدار تین روپیہ سے لیکر زیادہ سے زیادہ اکیس روپیہ تھی ظاہر ہے

کہ یہ قیم ایسی نہیں جو کسی ہندو کو تبدیل مذہب پر مجبور کر دیتی۔

تیسرا الزام اس پر یہ لگایا جاتا ہے کہ اس نے ہندؤں کو ملازمت سے برطرف کر دیا تھا۔ حالانکہ اس کی کوئی اصلیت نہیں ۔
اس وقت وصول مالگذاری کا تمام انتظام اور حساب وکتاب کایستھوں کے ہاتھ میں تھا اور جب انھوں نے
رشوت ستانی شروع کر دی تو اورنگ زیب نے ان کے خلاف سخت احکام جاری کئے، لیکن حسب بیان خافی خاں بعد کو یہ تمام احکام
منسوخ کر دئے، اور پنج ہزاری منصب سے لے کر دو ہزاری منصب تک کے امراء کی جو فہرست درج کتب ہے اس میں درجنوں ہندو امراء
کے نام نظر آتے ہیں۔

حکومت کے انتظام میں وہ مذہبی جذبات کو بالکل دخل نہ دیتا تھا جس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ جب ایک بار اس سے
یہ کہا گیا کہ فلاں آتش پرست کو معزول کرکے اس کی جگہ مسلمان کا تقرر کیا جائے تو اس نے جواب دیا کہ "دُنیا کے معاملات میں
مذہب کا کوئی دخل نہیں۔ لوگوں کے استعداد کے مطابق شاہی نوکریاں دی جائیں گی خواہ ان کا مذہب کچھ ہو"۔

(۴)

اس میں شک نہیں کہ اورنگ زیب کے بعد مغلیہ حکومت کا زوال شروع ہوگیا اور اس کے جانشینوں میں کوئی ایسا نہ تھا
جو اس کے مقرر کئے ہوئے نظام کو قایم رکھ سکتا، تاہم بہادر شاہ اول سے لیکر محمد شاہ کے عہد حکومت تک ہندو عہدہ داروں کا
اقتدار بدستور قایم رہا، جن کی فہرست کافی طویل ہے۔

زوال عہد مغلیہ کے دوران میں متعدد خود مختار حکومتیں بنگال، بہار، جونپور، گجرات، خاندیس، مالوہ وغیرہ میں قایم ہوگئیں
لیکن ان میں بھی ہمیشہ ہندؤں کا خاص لحاظ رکھا گیا اور بڑی بڑی خدمات ان کے سپرد کی گئیں۔

ادارۂ فروغ اُردو (نقوش) لاہور کے مطبوعات

اور

اس کے خصوصی سالنامے

میر کی شاعری اور شخصیت

(یوسف شریف الدین بی، اے)

شاعری میں اس وقت تک عظمت پیدا نہیں ہوتی جب تک وہ شخصیت سے ہم آہنگ نہ ہو۔ شخصیت کی جھلکیاں شاعری میں صرف اسالیب تک محدود نہیں بلکہ شاعر کے لب و لہجہ، تیور، آواز اور اس کے زیر و بم، خیال اس کے نشو و نما اور شعر کی پوری فضا میں نہاں ہوتی ہے۔ میر کے کلام کا مطالعہ ان کی شخصیت کا مطالعہ ہے۔ اور میر کے کلام کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ وہ ان کی شخصیت کا آئینہ ہے۔ فرماتے ہیں :-

دل نے ہم کو مثال آئینہ — ایک عالم کا روشناس کیا

یعنی دل پر جو گزرتی ہے وہ اسی کا اظہار کر دیتے ہیں۔

ہوتی ہے گرچہ کہنے سے یارو پرائی بات — پر ہم سے تو تھمی نہ کبھو منہ پر آئی بات

یہ منہ پر آئی ہوئی بات کو نہ تھامنے ہی کا نتیجہ ہے کہ ہم کو اپنا کلیجہ تھام لینا پڑتا ہے۔ میر کی شخصیت میں درد و غم ہی سب کچھ ہے۔ یہ اسی جذبہ کی شدت ہے جو ان کی شخصیت میں طوفان برپا کئے ہوئے ہے اور اسی طوفان کی موجوں کی بلندی ان کی شاعری کا اوج ہے۔

غم، زندگی کی حقیقتوں میں ایک مسلم حقیقت ہے۔ جو طبیعت غم سے متاثر ہوتی ہے وہ دوسروں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ یہ غم سے اثر پذیری ہی کا نتیجہ ہے کہ دنیا کے تمام ادبی شاہکار المناک واقعات ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان خواہ قوم کسی ملک اور کسی نسل سے تعلق رکھے، احساس درد ہی اعلیٰ درجے کی تخلیق کا باعث ہوتی ہے۔ ارسطو اسی لئے شاعری کی اہمیت کا قایل ہے اور اسی بنا پر افلاطون کی تردید کرتا ہے، اس کا کہنا ہے کہ درد انگیز شاعری انسان کی ضرورت سے زیادہ غمگین جذبات کو ابھار کر نکال باہر کرتی ہے اس کے لئے وہ ——— کا لفظ استعمال کرتا ہے یعنی رونے رلانے سے جی ہلکا ہو جاتا ہے۔ میر کی شاعری بھی جی کو ہلکا کرنے والی شاعری ہے، غم ان کی شاعری کی روح ہے۔ کہتے ہیں :-

جہاں سے دیکھیے یک شعر شور انگیز نکلے ہے — قیامت کا سا ہنگامہ ہے ہر جا میرے دیوان میں

لیکن یہ "قیامت کا سا ہنگامہ" ان کے دیوان میں کہاں سے آگیا ؟

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ یہ ان کی شخصیت کا پرتو ہے مگر سوال یہ ہے کہ شخصیت میں یہ بیناہ درد و غم کہاں سے آگیا۔ بات یہ ہے کہ میر کا زمانہ غم کا زمانہ تھا، مغلیہ سلطنت کا آفتاب گہنا چکا تھا۔ بیرونی حملوں کی وجہ سے دہلی کی اینٹ سے اینٹ بج گئی تھی۔ نادر شاہ اور احمد شاہ نے دہلی کو تباہ کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی تھی اور ان تمام حالات نے ساری فضا پر قنوطیت اور یاس کو مسلط کر دیا تھا۔ ہر شخص اپنے مستقبل کو غیر محفوظ تصور کر رہا تھا، اسی لئے "میر کے دور میں جو اس دور کا سب سے بڑا دور مانا جاتا ہے، غم دوستی اور یاس پرستی ہر چھوٹے بڑے شاعر کے ضمیر میں داخل تھی اور ان کے کلام کی اصلی روح تھی" یہی حالات تھے جنہوں نے میر سے اس قسم کے اشعار کہلوائے۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی — چاہتے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

میر تغیر حال پہ مت جا — اتفاقات ہیں زمانے کے

لے سانس بھی آہستہ کہ نازک ہے بہت کام — آفاق کی اس کارگہ شیشہ گری کا

مجلس آفاق میں پروانہ ساں — میر بھی شام اپنی سحر کر گیا

سر مارنا پتھر سے یا ٹکڑے جگر کرنا — اس عشق کی وادی میں ہر طور بسر کرنا

چمن کی وضع نے ہم کو کیا داغ — کہ ہر غنچہ دل پر آرزو تھا

دیکھا آپ نے ان کے اشعار میں اس زمانہ کے دل کی دھڑکن کتنی صاف سنائی دیتی ہے۔
خارجی حالات شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ شخصیت میں خارجی حالات جذب ہو کر شخصیت کا رنگ متعین کرتے ہیں، چاک کو روشنائی میں ڈبو دیجئے چاک کی ماہیت نہیں بدلے گی، صرف روشنائی کے جذب ہونے سے ایک رنگ آجائے گا۔ اسی طرح ہمارے اُردو کے عظیم شاعروں میر ہوں یا غالب خارجی حالات سے ایک رنگ تو جذب کرتے ہیں لیکن یہ خارجی رنگ کا اکتساب داخلیت سے ہم آہنگ ہو کر ایک نیا رنگ دیتا ہے جو خارجی نہیں معلوم ہوتا۔ روشنائی جذب خود چاک سے لکیر کھینچے لکیر تو چاک ہی کی رہے گی گو وہ رنگین ہو جائے گی، یہ میر کی شخصیت کی بے پناہ جاذبیت ہی تھی جس نے کٹھن حالات کو جذب کر لیا اور اس طرح انھیں مجذوب ہونے سے بچا لیا۔ میر کی آواز انتہائی شائستگی اور وقار کے ساتھ اپنے زمانہ کے سارے کرب و اضطراب کو ظاہر کرتی ہے۔ میر کی شخصیت کی تعمیر میں صرف زمانے کے مصائب کا ہاتھ نہیں۔

مصائب اور تھے پر دل کا جانا — عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

بلکہ خود ان کی اپنی زندگی سر تا پا المناک حادثوں کی نذر ہو گئی۔ دس گیارہ سال کے تھے کہ ان کے عزیز ترین دوست، ساتھی، اتالیق جو کچھ بھی کہہ لیجئے ان کا انتقال ہو گیا۔ میری مراد ان کے والد کے مرید امان اللہ سے ہے۔ ابھی اس غم سے چھٹکارا نہیں ملا تھا کہ ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ یہی نہیں جو زندہ تھے انھوں نے آنکھیں چرا لیں۔ خان آرزو کے پاس گئے، وہاں سے کچھ اور تو ملا نہیں، عشق کا آزار لگا لائے لکھنؤ گئے تو وہاں اپنی عالی دماغی کی وجہ سے جو بد دماغی کی سرحدوں کو چھوتی ہوئی نظر آتی ہے، کسی امیر سے نباہ نہ ہو سکی۔ زندگی میں انھیں کبھی سکون نصیب نہ ہو سکا لیکن زندگی کی کشاکش ان کی شخصیت کو گرما دیا تھا اور اسی شخصیت کے سوز نے ان کی شاعری کو بھی گرما دیا اور یہی گرمی آج بھی اُردو شاعری کے جسم میں گرم گرم خون دوڑا رہی ہے۔

ہر صبح غموں سے شام کی ہے میں نے — خونابہ کشی مدام کی ہے میں نے

یہ مہلت کم جس کو کہتے ہیں عمر — مر مر کے غرض تمام کی ہے میں نے

میر نے اپنا اور سارے زمانہ کا غم اپنے دل میں سمو لیا تھا، وہ ایک باعظمت شخصیت اور بلند کردار کے مالک تھے۔ فقر، خودداری، دردمندی، ذکی، سوز و گداز، یہ خصوصیات جب شاعری میں آجاتی ہیں تو لب و لہجہ میں عظمت پیدا ہو جاتی ہے۔ میر کی شخصیت ان کی شاعری کے لئے زنگار کا کام دیتی ہے۔ ورنہ "لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی" ان کی شخصیت اور شاعری کے ملاپ سے ایک آئینہ طیار ہو گیا، لیکن آئینہ پر جلا آسانی سے نہیں آجاتی، اس کے لئے میر زندگی بھر مصیبتیں اٹھاتے رہے، جیسا کہ انھوں نے خود کہا ہے:-

کس کس طرح سے عمر کو کاٹا ہے میر نے — تب آخری عمر میں یہ ریختہ کہا

جن بلاؤں کو میر سنتے تھے — ان کو اس روزگار میں دیکھا

میر نے زمانہ کو اچھی طرح دیکھا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ زمانہ کس کس طرح سے ستاتا ہے، اس شعور نے ایک ایسی بصیرت ان میں پیدا کر دی تھی جو آج ہماری بصارت بنی ہوئی ہے۔ یہ اشعار:-

التفات زمانہ پر مت جا — میر دیتا ہے روزگار فریب

بن جی دے کہ نہیں ہے امکان یہاں سے جانا
بسمل گہہ جہاں میں اب ہم تو میر آئے
مرنا ہے، خاک ہونا، ہو خاک اڑتے پھرنا
اس راہ میں ابھی درپیش مرحلے ہیں
شکوہ آبلہ ابھی سے میر
ہے پیارے ہنوز دلی دور

ان اشعار میں بظاہر قنوطیت کا جذبہ نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں یہ قنوطیت نہیں ہے بلکہ حقائق کا ادراک ہے۔ میر زندگی بھر ٹھوکریں کھاتے رہے۔ ان کے لئے ہر سکون وقفہ تھا "احساس طوفاں کے لئے"۔ ان کے پیش نظر ہمیشہ نئے مرحلے آتے تھے۔ وہ آنے والی مصیبتوں سے بھاگتے نہیں تھے بلکہ ان کے مقابلہ کے لئے اپنے آپ کو تیار کرتے تھے۔ وہ ناکامیوں سے گھبرا کر فرار کی راہ اختیار نہیں کرتے تھے بلکہ ایک خاص "سلیقے" سے اسے نباہتے تھے۔

مرے سلیقے سے میری نبھی محبت میں
تمام عمر میں ناکامیوں سے کام لیا

وہ "ابتدائے عشق" میں رونے والے نہ تھے بلکہ دیکھتے تھے "آگے آگے" کیا ہوتا ہے اور ہر طرح کی نامرادانہ زندگی بسر کرنے کی جرأت رکھتے تھے۔

نامرادانہ زیست کرتا تھا
میر کا طور یاد ہے ہم کو
جور دلبر سے کیا ہوں آزردہ
میر اس چار دن کے جینے پر

"جور دلبر" سے آزردہ ہو کر خود زندگی کی بے ثباتی کا خیال کرنا بظاہر ایک قنوطی جذبہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس سے مایوسی نہیں بلکہ مقابلہ کی بے پناہ قوت ظاہر ہوتی ہے، جب چھوٹی سی مصیبت سر پر مسلط ہو اس وقت ایک آنے والی بڑی مصیبت کا خیال اس بوجھ کو ہلکا کر دیتا ہے اور انسان موجودہ مصیبت کو خاطر میں نہیں لاتا۔

راہ طلب میں گرے ہوتے سر کے بھل ہم بھی
شکستہ پائی نے اپنی ہمیں سنبھال لیا

وہ اپنی "شکستہ پائی" سے مایوس نہیں ہیں بلکہ اسے مستحسن سمجھتے ہیں، اور یہی ان کی شخصیت کا حقیقی رنگ ہے جس کی بدولت انھوں نے یکساں رفتار سے اپنی زندگی کی منزلیں طے کیں۔ وہ دہلی میں ہوں یا لکھنؤ میں، آرزو کے پاس ہوں یا آصف الدولہ کے یہاں ہر جگہ اپنا استغنا ساتھ لئے رہے۔ یہی ان کی شخصیت کی عظمت ہے جو ان کی شاعری کو عظیم سے عظیم تر بناتی ہے۔

طریق عشق میں ہے رہنما دل
پیمبر دل ہے، قبلہ دل، خدا دل

دل کی خدائی میں انھوں نے اپنی تمام عمر گزار دی۔ جس میں انھیں لذت بھی ملتی ہے۔

نہیں عشق کا درد لذت سے خالی
جسے ذوق ہے وہ مزہ جانتا ہے

لیکن "نیش عشق" جلدی گوارا نہیں ہو سکتا۔ "زخم جگر" سے لذت حاصل کرنے کے لئے "ایک مدت" چاہئے، ظاہر ہے کہ میر نے "ایک مدت" گزاری ہے جب ہی تو وہ اس سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔

نہیں وسواس جی گنوانے کے
ہائے رے ذوق دل لگانے کے

یہ جی گنوانے کے وسواس نہ ہونے کا نتیجہ ہے کہ منزل ملنے کے بعد بھی سر سے "سودائے جستجو" نہیں گیا۔

ہر قدم پر تھی اس کی منزل لیک
سر سے سودائے جستجو نہ گیا

یہی "سودائے جستجو" ان کی شخصیت کی عظمت تھی جس نے کبھی ان کو آسودہ حال ہونے نہیں دیا۔ انھیں ہر دربار میں اونچے سے اونچا مقام مل سکتا تھا، لیکن انھوں نے کسی قیمت پر بھی اپنے آپ کو بیچنا گوارا نہیں کیا۔ ان کی شخصیت کے استغنا نے ہمیشہ انھیں [illegible] رکھا کیونکہ انھیں اپنی عظمت کا پورا احساس تھا ——— مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں، تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں۔ وہ مصیبت، غم، رنج، درد، تکلیف سب کچھ برداشت کر سکتے تھے لیکن انسانیت کے بلند مقام سے ایک لحظہ بھی نیچے نہیں اتر سکتے تھے۔ اسی لئے وہ ہمیشہ "غم" اور "درد و غم" جمع کرتے رہے اور اسی کو اپنی شاعری میں سموتے رہے ———

ہم کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب ہم نے
درد و غم جمع کئے کتنے تو دیوان کیا

اُردو ادب

اور

تلمیحات

(محمود نیازی)

علم بیان کی اصطلاح میں تلمیح کے معنی کلام میں کسی قصہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ یہ لفظ "لمح" سے مشتق ہے جس کے معنی آنکھ چرا کر دیکھنے کے ہیں اسی لئے ہر تلمیح کے پیچھے بھی کوئی نہ کوئی ڈھکا چھپا قصہ ضرور رہتا ہے۔ بعض حضرات کے نزدیک "تلمیح" سے مراد صرف وہ الفاظ ہیں جو کسی "تاریخی" واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوں، حالانکہ تلمیح کے لئے تاریخی ہونا ضروری نہیں ہے۔ ہر وہ لفظ تلمیح قرار دیا جا سکتا ہے جس کے پیچھے "کوئی" روایت پوشیدہ ہو۔ چاہے وہ تاریخی ہو یا غیر تاریخی۔ مذہبی ہو یا غیر مذہبی حقیقی ہو یا فرضی۔ بہت سے محاوروں۔ ضرب المثلوں اور کہاوتوں کو تلمیح قرار دیا جا سکتا ہے اگر وہ کسی قصہ پر مبنی ہوں، تلمیح کے لئے زمانہ کی قید بھی نہیں ہے اس میں گزرے ہوئے اور آنے والے تمام واقعات کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے۔ "عصائے موسیٰ" کی تلمیح ان گزشتہ واقعات کی طرف اشارہ کرتی ہے جو حضرت موسیٰ اور فرعون کے درمیان پیش آئے تھے، اسی طرح میدان حشر۔ صور اسرافیل، یاجوج ماجوج اور دجّال کی تلمیحات آئندہ پیش آنے والے واقعات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

تلمیح کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ تمام واقعات کے مفہوم پر حادی ہو۔ بعض تلمیحات ایسی بھی ہیں جن میں ان سے متعلق واقعہ کا خفیف سا اشارہ بھی نہیں ملتا ہے۔ لیکن پھر بھی جب وہ زبان پر آتی ہیں تو سننے والے کے ذہن میں واقعہ کی پوری تصویر آجاتی ہے۔ بعض لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ صرف حقیقی واقعات کی طرف اشارہ کرنے والے الفاظ کو تلمیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ تلمیحی قصہ کے لئے یہ قطعی ضروری نہیں ہے وہ سچا بھی ہو۔ اس کی بنیاد صرف "دائمی شہرت" پر ہوتی ہے، اگر کوئی قصہ عام فہم اور مشہور ہے تو اس کا اشارہ سنتے ہی ہر شخص کے سامنے پورے قصہ کی خیالی تصویر آجاتی ہے لیکن اگر کوئی قصہ بالکل صحیح اور حقیقت پر مبنی ہے لیکن وہ مشہور نہیں ہے تو اسے تلمیح نہیں کہا جا سکتا۔ "بچھوگھاس" ایک قسم کی گھاس ہے جس کے چھو جانے سے ایسی ہی تکلیف ہوتی ہے جیسے بچھو نے کاٹ لیا ہو لیکن یہ مشہور نہیں ہے اس لئے تلمیح نہیں ہے، دوسری طرف "پارس" کی تلمیح ہے کہ ہر شخص جانتا ہے کہ پارس کی حقیقت کچھ بھی نہیں، لیکن یہ نام سنتے ہی ہر شخص کے سامنے ایسے پتھر کی خیالی تصویر آجاتی ہے جس کے چھو جانے سے لوہا سونا بن جاتا ہے۔ تلمیح کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اسے جوں کی توں نقل کر دیا جائے اس میں کسی موشگافی یا رائے زنی کی ضرورت نہیں۔

تلمیحات کو وضع کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ - ظاہر ہے کہ انسان نے تہذیب و تمدن کی جانب رفتہ رفتہ قدم بڑھایا ہے اور لاکھوں برس میں یہ منزلیں طے کی ہیں۔ اس طویل سفر میں ہزاروں ایسے واقعات اور حالات پیش آئے ہیں جن کا حوالہ دینا اور ان کو یاد رکھنا آنے والی نسلوں کے لئے ضروری تھا اس کے علاوہ مذہبی پیشواؤں، روحانی مبلغوں اور پیغمبروں نے بہت سے واقعات کی پیشین گوئیاں کی ہیں اور خوشخبریاں سنائی ہیں ان کی تفصیلات کو جاننا بھی ضروری تھا چونکہ ایک ہی واقعہ کو بار بار دہرانے سے وقت بھی ضائع ہوتا تھا

اور سننے والے بھی اکتا جاتے تھے اسی لئے اپنے مختصر اشارے وضع کئے گئے جو ان واقعات کی طرف اشارہ کرتے ہوں۔ یہ اشارے ہماری گزشتہ اور آیندہ تاریخ، معاشرت، مشاغل اور مذہبی عقاید و اوہام کے عنوانات ہیں، ان کے مطالعے سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہماری قوم اور آبا و اجداد کی معاشرت اور تہذیب و تمدن میں رفتہ رفتہ کیا تبدیلیاں ہوئیں ان کے مذہبی عقاید کیا تھے اور ان میں مشہور ہونے والوں میں کون کون سے اوصاف تھے غرضکہ قوم اور ملک کے گزشتہ حالات، نمایاں واقعات اور مشہور افراد کے کارناموں کو یاد رکھنے کے لئے تلمیحات کو وضع کیا گیا ہے۔

تلمیحات سے ایک فایدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ان سے تشبیہ دینے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ فرضی قصّوں، کہانیوں، محاوروں اور ضرب المثلوں سے ہمیں جن اشخاص کا پتہ چلتا ہے ہم ان کے کارناموں، نمایاں خصوصیات اور مخصوص حالات کو سامنے رکھ کر تشبیہ دینے میں کوئی دشواری محسوس نہ کریں گے چاہے اس قسم کا کوئی نمونہ حقیقتاً ہماری گزشتہ تاریخ میں ہو یا نہ ہو۔ کسی بہادر اور جری انسان کے لئے رستم و اسفندیار اور مکار و ظالم کے لئے خواہ سنگ پرست کی تشبیہات موجود ہیں جب بھی یہ نام ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کے اوصاف کی مکمل تصویر بھی ہمارے سامنے آ جاتی ہے۔

تلمیحات کے متعلق امریکہ کا مشہور مضمون نگار آسیوتن لکھتا ہے کہ:۔

"وہ قدموں کے نشان ہیں جن پر پیچھے ہٹ کر ہم اپنے باپ دادا کے خیالات، حالات، مزعومات، اوہام، رسم و رواج اور واقعات کا سراغ لگا سکتے ہیں۔"

فرانس کے مشہور مصنف "شوقی کرار" نے تلمیحی لفظ کی وضاحت اس طرح کی ہے[۱]:۔

"جب میں کسی فصیح البیان شخص کی زبان سے انقلاب فرانس کا لفظ سنتا ہوں تو میرا دل ان وحشت خیز اور دہشت انگیز حالات سے بھر جاتا ہے جن کے سبب سے دریائے سین کی وادیاں خون سے لبریز ہو چکی ہیں مگر اس کے فوراً ہی بعد میرے خیال کا رخ اس شاندار جمہوریت کی طرف پھر جاتا ہے جس کی بنیادیں ان خون سے بھری ہوئی وادیوں سے اٹھائی گئیں۔"

شوقی کرار کے اس قول سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔ کیونکہ "جنگ آزادی" کا نام سنتے ہی خود ہماری نگاہوں میں وہ تمام ہولناک واقعات پھر جاتے ہیں جو ۱۸۵۷ء کے غدر سے ۱۹۴۷ء تک پیش آتے رہے۔ ہزاروں، لاکھوں بے گناہ معصوموں کا قتل عام، انگریزوں کے مظالم۔ جھانسی کی رانی اور تانتیا ٹوپی کی سرفروشیاں، بہادر شاہ ظفر کا ایثار۔ اشفاق اللہ اور بھگت سنگھ کی پھانسیاں، مجاہدین وطن مہاتما گاندھی، محمد علی، شوکت علی اور تلک کی تمام زندگیاں جیلوں میں کٹنا۔ سبھاش بابو کا عزم و استقلال اور آزادی کے درخشاں سورج کا طلوع ہونا۔ یہ واقعات بھلائے جانے والے نہیں ہیں اور آیندہ "جنگ آزادی" کی تلمیح ہماری آنے والی نسلوں کے سامنے انھیں تمام واقعات کی تصویر پیش کرے گی۔

کسی زبان کی فصاحت اور بلاغت کا انحصار زیادہ تر تلمیحات پر ہی ہوتا ہے جن زبانوں میں تلمیحات کا ذخیرہ کم ہے وہ بہت زیادہ ترقی یافتہ نہیں سمجھی جاتی ہیں، اس سلسلہ میں اُردو زبان کا معاملہ بھی عجیب ہے۔ اس میں تلمیحات کی کمی نہیں ہے، مگر اس کے بولنے والے ان سے گریز کرتے ہیں۔ مولانا وحید الدین سلیم لکھتے ہیں:۔

"یہاں کے لوگ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ بجائے تلمیح کے ہر مقصد کو جملوں میں ادا کیا جائے۔ ان کو اس بات کی مطلق پروا نہیں کہ اصطلاح کا مفہوم جملوں میں ادا کرنے سے کاغذ اور وقت کا کتنا صرفہ ہوتا ہے اور ایک طرح

---

[۱] افادات سلیم۔ مضمون "تلمیحات" مصنفہ مولانا وحید الدین سلیم مرحوم

مطلب کو بار بار دہرانا پڑھنے والوں کو کس قدر ناگوار ہوتا ہے۔"[۱]

اُردو ادب میں تلمیحات کا استعمال بجائے بڑھنے کے برابر کم ہوتا جا رہا ہے اس کے بھی کئی اسباب ہیں پہلا تو یہ ہے کہ اردو تلمیحات بیشتر غیر ملکی ہیں اور ایران و عرب کی پیداوار ہیں جب تک اس ملک پر مغربی حملہ آوروں کی حکومت رہی جن کی زبان فارسی تھی اس ملک میں صرف اسی ادب کی تلمیحات استعمال ہوتی رہیں۔ ہندو شاعری۔ ہندو مذہب۔ ہندو تاریخ اور ہندو دیومالا کی طرف کسی نے توجہ ہی نہ کی۔ اسی لئے ہندوستان کے عظیم دریا گنگا و جمنا۔ سندھ و برہم پترا۔ اور کرشنا و کاویری کبھی بھی دجلہ و فرات و جیحون کی جگہ نہ لے سکے۔ ہمالیہ کے بدلے طور و قاف کے ۔۔ رائج رہے اسی طرح بھیم و ارجن کی جگہ رستم و اسفندیار۔ کنول و مور پنکھی کی جگہ لالہ و نرگس۔ نل و دمینتی اور ہیر رانجھا کے بدلے لوگ لیلیٰ و مجنوں اور وامق و عذرا ہی کے خواب دیکھتے رہے جب مسلمانوں کا دور حکومت ختم ہوا تو ان کی تلمیحات کو بھی زوال شروع ہو گیا اور اب ان کی یہ حالت ہے کہ عام لوگ ان کا سمجھ ہی نہیں پاتے ہیں اس لئے ان کا استعمال کس طرح ہو۔ ہم لوگ اگر چاہیں تو اپنی تلمیحات میں ہندوستان کے تمام دیو مالائی عقاید و اوہام اور تاریخ و ادب کی تمام ضروری الفاظ شامل کر سکتے ہیں اور اس طرح ہماری زبان کا دائرہ اتنا وسیع ہو جائیگا کہ ہم اس کے لٹریچر کو دوسری مستند زبانوں کے لٹریچر کے مقابلہ میں پیش کر سکتے ہیں۔ یورپ کی زبانوں کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں وہاں کے لوگ اپنے ہر قسم کے خیالات کو مناسب سانچوں میں ڈھالنے کی قدرت رکھتے ہیں جبکہ ہمارے ہزاروں خیالات ایسے ہیں جن کے لئے ہمارے پاس موزوں قالب نہیں ہیں اس کی وجہ یہی ہے کہ یورپ کی تمام ترقی یافتہ زبانوں میں تلمیحات کی کثرت ہے اور ان کے یہاں تلمیحات کی مستقل فرہنگیں حروف تہجی کے حساب سے موجود ہیں۔ ان لوگوں نے دُنیا کی تمام دوسری قوموں کے پیغمبروں، اوتاروں، دیوتاؤں اور بزرگوں کے قصّے ترجمے کر کے اپنی زبانوں میں شامل کر لئے ہیں۔ انھوں نے غیر قوموں کے عقاید و اوہام، تاریخ و ادب اور ان کے شاعرانہ خیالات پر عبور حاصل کر لیا ہے۔ ان کے سامنے ہر قوم و مذہب کے قصّے کہانیاں، ڈرامے اور ناٹک موجود رہتے ہیں جن کی مدد سے وہ اپنی زبان کے لئے نئی نئی تلمیحات بناتے رہتے ہیں، صرف الف لیلہ ہی یورپی تلمیحات کا ایک بڑا ماخذ ہے اس کتاب کے قصّوں سے سینکڑوں تلمیحات نے کر ادبیات یورپ میں داخل کی جا چکی ہیں۔ ہندوستانی تلمیحات جو عام بول چال میں رائج ہیں ان کا احاطہ کرنا تو در کنار ان کا شمار کرنا بھی محال ہے لیکن ابھی تک ہندی یا اردو کسی زبان میں بھی ان کو جمع کرنے اور ایک تلمیحی فرہنگ تالیف کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔

تلمیحات کے لئے یہ بالکل ضروری نہیں ہے کہ ان کو عقلاً اور مذہباً بھی تسلیم کیا جائے۔ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ "وہ رستم جیسا بہادر اور حاتم جیسا سخی ہے" تو اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم رستم اور حاتم کے وجود کے بھی قایل ہوں۔ تلمیحات کا اثر تو صرف ہمارے دماغوں پر ہوتا ہے، جیسے ناولوں اور قصّے کہانیوں کا۔ ناول پڑھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ وہ مصنوعی اور من گھڑت قصّہ پڑھ رہا ہے لیکن ہنسی کے موقع پر وہ بے اختیار ہنسنے لگتا ہے اور درد انگیز واقعہ پر اس کے آنسو گرنے لگتے ہیں۔

ابھی تک جو کچھ کہا گیا ہے اس سے تلمیحی فرہنگ کی ضرورت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ہر ترقی یافتہ زبان کے لئے تلمیحات اصطلاحات محاورات اور ضرب الامثال کی مکمل اور جامع فرہنگوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ تلمیحی فرہنگ کی تدوین کے بارے میں ایک انگریز مصنف لکھتا ہے:

"جن واقعات پر جو بیس گھنٹے سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے ان کا علم حاصل کرنے میں آج کل کے بعض نوجوان گریز کرتے ہیں۔ وہ دیرینہ حالات کو تقویم پارینہ سمجھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ تو بس ان باتوں کو سننا چاہتے ہیں جو آجکل ان کے گرد و پیش رونما ہو رہی ہیں۔ تلمیحات ہماری قوم کے گزشتہ حالات و خیالات کے اشارے ہیں جب ان کی نظر سے گزرتی ہیں تو وہ ناک بھوں چڑھاتے ہیں کیونکہ ان کے حافظہ میں وہ حالات اور خیالات موجود نہیں اسی غرض سے کہ ان کے حافظہ کو تازہ کیا جائے تلمیحات کی فرہنگیں مرتب کی گئی ہیں۔"[۲]

ابھی تک جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے اس سے یہ اندازہ لگا لینا مشکل نہیں ہے کہ ہر ترقی یافتہ زبان کے لئے تلمیحی فرہنگ کا ہونا بھی ضروری ہے اس کے بغیر وہ دوسری زبانوں کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے۔ یہ ہماری بد قسمتی ہے کہ اس سلسلہ میں ابھی تک اُردو میں کوئی کام ہی نہیں ہوا ہے اور جو کچھ ہوا ہے اس سے ہماری تلمیحی فرہنگ کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے۔ فضل الٰہی صاحب عارف نے "تلمیحات اقبال" کے نام سے صرف اقبال کے تلمیحات جمع کر کے ایک مفید کام انجام دیا ہے اس کے علاوہ "تلمیحات" اور "ادبی کہانیاں" کے نام سے ہمیں دو چھوٹی چھوٹی تصانیف اور ملتی ہیں لیکن یہ دونوں کتابیں انتہائی مختصر ہیں۔ ابھی تک تلمیحات کی لغت کا کام بڑی حد تک "فرہنگ آصفیہ" نے انجام دیا ہے لیکن زبان کی ترقی کے ساتھ ساتھ اب اس لغت کا زمانہ بھی گزر چکا ہے۔ اس میں دئے ہوئے تلمیحی واقعات کی نہ پوری تفصیلات ہیں اور نہ علمی تحقیق۔ نہ مثالوں کا التزام ہے اور نہ مآخذ کا حوالہ۔

اب ہماری زبان ترقی کی ان منزلوں تک پہونچ چکی ہے کہ اس میں محض روایتی تفصیلات سے کام نہیں چلتا۔ بلکہ مثلاً فرعون و موسیٰ کی تلمیح کے سلسلہ میں ہم کو اب یہ بھی معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ حضرت موسیٰ کے زمانہ والے فرعون کا کیا نام تھا، اس کے زمانہ میں مصر کی تہذیب کیا تھی اور وہ لوگ کس مذہب کے پیرو تھے؟ ان لوگوں میں فرعون کا درجہ کیا تھا؟ وہ کیوں اور کیسے غرق ہوا؟ غرق فرعون کی تاریخی اسناد کیا ہیں؟ اسی قسم کی بہت سے تشریحات مع اسناد کے ہر تلمیحی واقعہ کے لئے اب ضروری ہیں۔ بہر حال ایک جامع فرہنگ تلمیحات کی ضرورت ہمارے یہاں عرصہ سے محسوس کی جا رہی ہے۔

(۱) تلمیحات کے ساتھ ساتھ مآخذ کی تفصیل بھی دی گئی ہے۔
(۲) روایات مذہب سے تعلق رکھنے والی تلمیحات کو بالکل اسی طرح نقل کر دیا ہے جس طرح وہ مشہور ہیں۔
(۳) ادبی اور عام تلمیحات میں مشہور واقعہ کے ساتھ ساتھ محققین کی علمی تحقیق بھی دی گئی ہے۔
(۴) ہر تلمیح کے لئے مثالوں کا اہتمام کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں صرف اساتذہ کے کلام کو جگہ دی ہے، جن تلمیحات کے لئے اشعار نہ مل سکے، ان کے لئے مستند مصنفین کے فقروں کا حوالہ دیا گیا ہے۔
(۵) جدید تلمیحات کو بھی جمع کیا گیا ہے اس میں وہ تمام مشہور واقعات بھی شامل ہیں جو ہماری آنکھوں دیکھتے پیش آتے ہیں۔
(۶) اسلامی تلمیحات کے علاوہ ہندو، سکھ، عیسائی اور پارسی مذاہب کی وہ تمام تلمیحات جمع کی گئی ہیں جن کا استعمال اُردو زبان میں عام طور پر ہوتا ہے۔
(۷) ان تمام تلمیحات کا احاطہ کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے جن کا تعلق ہندوستان اور دیگر ممالک کے رسم و رواج۔ اعتقاد و اوہام اور قصے کہانیوں سے ہے۔
(۸) بہت سے اساتذہ کی استعمال کی ہوئی مخصوص تلمیحات بھی جمع کی گئی ہیں۔

(نگار) یہاں تک تو جناب محمود نیازی نے صرف فرہنگ تلمیحات کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے، لیکن اس کے آگے میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ جس تلمیحات کا ذکر انھوں نے اپنے مضمون میں کیا ہے [illegible] پانچ سال کی انتہائی سعی و کاوش کے بعد انھوں نے مرتب بھی کر لی ہے۔

یہ مسودہ چار پانسو صفحات کے دو حصوں پر مشتمل ہے اور مجھے بڑی خوشی ہوگی اگر ہندوستان یا پاکستان کا کوئی پبلشر اس کی اشاعت کے لئے آمادہ ہو جائے۔

(نیاز)

آبِ حیات - تذکرہ یا تاریخ

(اقرار احمد عباسی)

آبِ حیات، مولانا محمد حسین آزاد کا تاریخی کارنامہ جو ۱۸۸۰ء میں تصنیف ہوا، بیک وقت چند ایسی خصوصیات کا حامل ہے کہ اس کو صرف صنف ادب سمجھنا بے انصافی ہوگی۔ وہ ایک ہی وقت میں تذکرہ بھی ہے، "تاریخ بھی" اور انشا پردازی کا اعلیٰ نمونہ بھی۔ جو لوگ اس کے ماحول سے ہٹ کر سخت تنقیدی نگاہ ڈالتے ہیں وہ اس میں صرف تذکرہ نگاری کا نیا انداز پاتے ہیں، جو لوگ تاریخی شعور رکھتے ہیں اور اس کے ماحول سے باخبر ہیں وہ اس کو تاریخی حیثیت دیتے ہیں اور جو اس کی رنگیں بیانی، شوخی، لطیفوں اور چٹکلوں سے متاثر ہوتے ہیں وہ اس کو ادبی کارنامہ تصور کرتے ہیں۔

پروفیسر شیرانی نے اپنے خاص انداز میں اس کی خصوصیات کو اس طرح بیان کیا ہے:-

"اردو کیا فارسی میں بھی اس پایہ اور انداز کی کوئی کتاب نہ ہوگی۔ اردو میں فارسی کا مزہ، سادہ نثر، چھوٹے چھوٹے فقرے، ہلکی رنگ آمیزی، عبارت کا بانکپن، مضمون کی شوخی، لطیفوں اور چٹکلوں کی بھرمار، تاریخ میں افسانہ کا ڈھنگ، نثر میں نظم کا مزہ ایسی خصوصیات ہیں جو ہر شخص کو گرویدہ کر لیتی ہیں۔"

اجمالی طور پر اس کی خصوصیات اس اقتباس سے واضح ہو جاتی ہیں۔ آبِ حیات کی ادبی حیثیت تو مسلم ہے۔ در اصل آزاد کی اس رنگین بیانی، تخیل کی بلند پروازی اور خاص طرزِ ادا نے اس کے تاریخی اور تنقیدی شعور پر پردہ سا ڈال دیا ہے یہ ایک ناقابلِ تردید حقیقت ہے کہ اس عہد کے تقاضوں نے ہر صاحبِ فکر و بصیرت کو ادب کی افادیت پر غور کرنے پر مجبور کر دیا تھا۔ ایسی حالت میں ایک کو دوسرے کا پیشرو کہنا کچھ مناسب نہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا ہو یا اس کے خیالات و عقاید کو دوسرے ہم خیال لوگوں سے تقویت پہونچی ہو۔

آبِ حیات کی صحیح اہمیت کی وضاحت کے لئے ہمیں سرسری نظر اس کے ماحول اور پس منظر پر بھی ڈالنی چاہئے: آزاد سے قبل بہت سے تذکرے لکھے گئے۔ خان آرزو اور ... کے تذکرہ دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے میر کے تذکرہ "نکات الشعراء" کو اولیت حاصل ہے۔ اس کے بعد چند تذکرے اس کے جواب میں ... لئے جن کا مقصد میر کے اقوال و آرا کی تردید تھی، ان کا انداز مخالفانہ ہے۔ اس میں گردیزی کا تذکرہ اور قاسم کا تذکرہ "مجموعۂ نغز" خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کے بعد قائم، میر حسن اور مصحفی نے تذکرے لکھے جو اپنے مقام پر خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ "گلزار ابراہیم" "گلشن ہند" (خلاصہ گلزار ابراہیم) اور گلشنِ بیخار وغیرہ بھی قابلِ تذکرہ ہیں، لیکن یہ تمام تذکرے فارسی میں لکھے گئے، اس کے علاوہ گارساں دتاسی نے بڑی کاوش اور تحقیق کے بعد فرانسیسی زبان میں بھی ایک تذکرہ لکھا۔ ان تذکروں پر سرسری نظر ڈالنے سے چند باتیں واضح شکل میں سامنے آتی ہیں۔ مثلاً ان تذکروں میں تاریخی ترتیب کا خیال نہیں واقعات کی تحقیق پر زور نہیں دیا جاتا۔ تنقیدی شعور کا فقدان ہوتا ہے۔ تنقید بلکہ رائے مبہم، رسمی اور محدود الفاظ میں دی جاتی ہے۔ شعراء کا ذکر حروفِ تہجی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ گارساں دتاسی جیسا صاحبِ نظر جو حروفِ تہجی کے اعتبار سے ترتیب پر اعتراض کرتا ہے جب اردو شعراء کا تذکرہ خود لکھنے بیٹھتا ہے تو حروفِ تہجی کی روایتی ترتیب قایم رکھتا ہے

اگرچہ اس میں اس کا اپنا کوئی قصور نہ تھا بلکہ مواد اور ذرائع کی نایابی کی بنا پر وہ اس رسمی دستور کو قائم رکھنے پر مجبور تھا۔

یہی دراصل تذکرہ اور تاریخ کا فرق ہے۔ یہی تذکرہ کی خصوصیات تاریخی کارنامہ کے عیوب ہیں۔ ان کے پیشِ نظر آبحیات کا تجزیہ کیا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ آزاد نے بڑی حد تک "آبِ حیات" کو ان عیوب سے پاک کرنے کی کوشش کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ خود اپنی جگہ کس حد تک کامیاب رہے۔ "آبِ حیات" اس تذکرہ نگاری کی اعلیٰ ارتقائی اور ترقی یافتہ شکل ہے جس کا آغاز بیاضوں سے ہوتا ہے۔ جس میں ابتداءً صرف ذاتی پسند کے مطابق کلام کا انتخاب ہوتا تھا۔ رفتہ رفتہ شعراء کے حالات درج ہونے لگے۔ شاعری کی ترقی اور شعراء کی کثرت نے ان کے کلام اور حالات محفوظ کرنے کی ترغیب دی۔ اس طرح تذکرہ نویسی وجود میں آئی جس کو آزاد نے اس کی آخری منزل تک پہونچایا اور لوگ "آبِ حیات" کو اردو شاعری کی تاریخوں میں شمار کرنے لگے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ آزاد نے "آبِ حیات" میں تاریخی ترتیب کا خاص خیال رکھا۔ اس ترتیب کی کامیابی کے لئے ادوار قائم کئے اگرچہ اس سے قبل قائم اور میر حسن نے بھی اپنے تذکروں میں ادوار قائم کئے تھے۔ لیکن آزاد نے چند نئے اصول اور تاریخی خصوصیات کو مدِنظر رکھ کر اردو شاعری کے پانچ ادوار قائم کئے۔ حالانکہ یہ تقسیم بھی سطحی ہے اور کہیں کہیں تاریخی غلطی بھی سرزد ہوئی ہے۔ آزاد، ولی سے شعراء کا آغاز کرتے ہیں اگرچہ اس سے قبل اردو شاعری کا ایک پورا دور گزر چکا ہے جو آج دکنی دور کے نام سے مشہور ہے۔ اس کمی کا الزام آزاد کے سر اتنا نہیں جتنا کہ ان کے زمانہ کے سر ہے اس زمانہ میں ولی اور گنتی کے چند شاعروں کے کچھ اشعار کے علاوہ دکنی شاعری سے شمالی ہند بالکل ناواقف تھا اس کے علاوہ خان آرزو کو دوسرے دور میں شمار کرنا تاریخی ترتیب کی غلطی ہے۔

واقعات کی تحقیق، صداقت اور شعراء کے حالات کے متعلق آزاد نے اپنا نظریہ دیباچہ میں پیش کیا ہے وہ قدیم تذکروں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان تذکروں میں شعراء کی زندگی کے حالات نہ تفصیل سے ملتے ہیں اور نہ [illegible] ہیں۔ حتیٰ کہ ان کی ولادت اور وفات کی سنوں کا علم تک نہیں ہوتا۔ کسی شاعر کے متعلق تذکروں سے ہمیں پوری معلومات نہیں ملتی اس کمی کی وجہ سے ہم کسی شاعر کے متعلق کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔ یہ اور اس قسم کے اعتراضات کرتے ہوئے اپنے متعلق فرماتے ہیں:- "اس لئے میں نے ارادہ کیا کہ ان کی زندگی کے حالات اس طرح بیان کئے جائیں کہ ان کی زندگی کی بولتی چالتی، چلتی پھرتی تصویریں سامنے آن کھڑی ہوں اور انھیں حیاتِ جاوداں حاصل ہو۔"

جہاں تک تحقیق کا معاملہ ہے خارجی شواہد سے بھی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ آزاد نے تحقیق و تفتیش میں کافی کاوش اور کوشش کی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اکثر ان سے اس معاملہ میں لغزش بھی ہوئی ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس زمانہ میں معلومات کے ذرائع محدود تھے دوسری وجہ یہ کہ آپس کی رقابت اور معاصرانہ چشمک نے بعض غلط واقعات فراہم کر دیئے تھے۔ اس وقت معلومات کا ایک بڑا ذریعہ قدیم تذکرے بھی تھے۔ لیکن جیسا کہ سطور بالا میں اشارہ کیا گیا ہے کہ اکثر تذکرے ایک دوسرے کے جواب بلکہ تردید میں لکھے جاتے تھے۔ "نکات الشعراء" کے جواب میں چند تذکرے لکھے گئے جن میں گردیزی اور قاسم کا تذکرہ بہت اہم ہے۔ پروفیسر شیرانی کا تذکرہ "مجموعۂ نغز" کی بنا پر ہے اور آج "نکات الشعراء" کے آنے سے اس اعتراض میں پختگی ہو جاتی ہے، اکثر یہ بھی اعتراض کیا جاتا ہے کہ آزاد نے واقعات کے بیان میں صرف خیالی طوطا مینا سے کام لیا ہے اکثر بے بنیاد باتوں کو دلچسپی پیدا کرنے کے لئے اپنے خاص رنگین اور شوخ انداز میں پیش کر دیا ہے اور پڑھنے والا بجائے تاریخی واقعات پر غور کرنے کے ان لطیفوں اور چٹکلوں میں گم ہو کر رہ جاتا ہے شاید اس بات کے پیشِ نظر علامہ شبلی نے کہا ہے "آزاد 'آبِ حیات' میں صرف گپیں لڑاتے ہیں جہاں حقائق اور واقعات کی صداقت سے کوئی سروکار نہیں ہر جگہ تخیل کی کارفرمائی ہے لیکن میں یہاں بلا خوفِ تردید

کہہ سکتا ہوں کہ آزاد اس تخییل کی پرواز میں بعض ایسے گوشوں تک ہمیں لے جاتے ہیں جن کی اہمیت مسلّم ہے اور جو ہمیں دوسرے پہلوؤں پر مجبور کرتے ہیں۔ آزاد پر ایک اعتراض یہ بھی ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے ذاتی اور مذہبی عقاید کی بنا پر کہیں کہیں جانبداری سے بھی کام لیا ہے جس کی وجہ سے یا تو بعض شعراء کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے یا صرف لاپرواہی سے اجمالی طور پر ذکر کرکے ان کی بہت غلط نمایندگی کی ہے مثلاً مومن کی۔

ان تمام کوتاہیوں اور خامیوں کے باوجود یہاں میں ایک تاریخی صداقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ آزاد ایک تنقیدی شعور (گہرا یا سطحی) رکھتے تھے۔ اور یہ بھی طے شدہ حقیقت ہے کہ وہ تنقیدی شعور حالی اور شبلی سے بہت پہلے بیدار ہو چکا تھا اس کی زندہ مثال لاہور کا ۱۸۷۴ء کا مشاعرہ ہے۔ یہ ایک نیا تجربہ تھا جس نے اُردو میں مربوط، وسیع، واقعاتی، خارجی اور فطری شاعری کا آغاز کیا۔ اگر محض سنہ وار مطالعہ کیا جائے تو ہم پر یہ اثر ہوتا ہے کہ حالی اور شبلی کا تنقیدی شعور اسی آزاد کے تنقیدی شعور کی تکمیل تھی۔ آزاد نے "نیرنگ خیال" کے دیباچہ میں اپنا نظریۂ شعر و ادب پیش کیا ہے۔ جس سے ہم اُن کے تنقیدی شعور کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ شعر و شاعری کی ضرورت، اس کی روح اور ماہیت، سماج سے شاعری کا تعلق اور افادیت، شاعری کا مقصد، اور شعر و شاعری کے اُصول، یہ اور اس قسم کے ہنگامی سوالات جو حالی نے "مقدمۂ شعر و شاعری" میں اُٹھائے ہیں اور ان کے متعلق چند اصول اور قاعدے مرتب کرکے ان پر شعر و ادب کو پرکھا ہے اور اس کے بعد اصلاحی پہلو بھی پیش کئے ہیں۔ ہمیں 'آبِ حیات' میں نہیں ملتے۔ آزاد کا نقطۂ نظر درج ذیل اقتباسات سے واضح ہو سکتا ہے۔ فرماتے ہیں:-

"ہمیں اس فخر کے ساتھ یہ نہیں بھولنا کہ ان لوگوں نے ایک قدرتی پھول کو جو اپنی خوشبو سے مہکتا اور اپنے رنگ میں کھلتا مفت ہاتھوں سے پھینک دیا۔ وہ کیا ہے؟ کلام کا اثر اور اظہارِ اصلیت۔ نازک خیالی اور باریک بینی لوگ تشبیہ، استعارہ اور مناسبتِ لفظی کے ذوق و شوق میں خیال سے خیال پیدا کرنے لگے۔ اور اظہارِ اصلیت سے لاپرواہ ہو گئے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زبان کا رنگ بگڑ گیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ فارسی کی طرح اُردو میں "پنج رقعہ" "فسانۂ عجائب" وغیرہ تو ملتے ہیں لیکن ایسی چیز نہیں ملتی جس میں سچی تصویریں ہوں۔ واقعہ کو اس طرح بیان نہیں کیا جاتا کہ پڑھنے والا محسوس کرے کہ یہ واقعہ اس طرح ممکن تھا اور یہ تو ناممکن ہے کہ فلسفہ اور حکمت و اخلاق کا اظہار ہو سکے۔ جس کی صفائی کلام لوگوں کے دلوں کو اپنی طرف لگائے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"

اس کے بعد اظہار افسوس کرتے ہیں کہ اس طرح "زبان کا جوہر خاک میں مل گیا اور آج ہم انگریزی کے تراجم اُردو میں کرنے سے قاصر ہیں"۔ اس طرح تنقید کرتے ہوئے بڑی خوبصورتی کے ساتھ مشورہ دیتے ہیں:-

"آنکھوں سے دیکھ کر جو دل پر گزرتی ہے اس کو دل ہی جانتا ہے لیکن اس کو اس طرح کیوں نہیں ادا کر دیتے کہ سننے والا کلیجہ پکڑ کر رہ جائے۔"

ان اقتباسات سے آزاد کا نظریۂ شاعری واضح ہو جاتا ہے۔ ان نظریات کے پیشِ نظر آزاد نے مختلف ادوار قائم کئے اور ظاہر کر دکھانے کی کوشش کی۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ آزاد اپنی نظریاتی تنقید کو عملی تنقید میں بہت کم نباہ سکے۔ غالباً اسی لئے بعض نقادوں کو آزاد کے یہاں تنقیدی شعور کا فقدان محسوس ہوتا ہے۔ آزاد کے یہاں ایک بڑی کمی یہ رہ گئی کہ وہ اپنے خیالات اور نظریات کی تائید میں مختلف مثالوں سے دلایل پیش نہیں کرتے۔ مختلف ادوار کی تمہید میں زمانہ کی اصول کی اور شعراء کی مجموعی خصوصیات پر نظر ڈالتے ہوئے خارجی اثرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور شاعری پر ان کے اثرات بھی واضح کرتے ہیں۔

ابتدائی تین ابواب لسانیاتی حیثیت سے بھی اہمیت رکھتے ہیں، حالانکہ اس سلسلہ میں بہت سے بیانات سطحی اور موجودہ تحقیق

کی روشنی میں بے بنیاد ثابت ہو چکے ہیں۔ مثلاً پہلے باب کی پہلی سطر اس طرح شروع ہوتی ہے "جیسا کہ ہر شخص جانتا ہے کہ اردو زبان برج بھاشا سے نکلی ہے جس کی عمر آٹھ سو برس ہے اور جس کی ماں سنسکرت ہے" ظاہر ہے کہ اردو کا ماخذ آج متفقہ طور پر کھڑی بولی کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔ پھر آزاد نے سنسکرت اور برج کے اثرات اردو پر۔ اور سنسکرت اور فارسی کا قدیم ترین تعلق ظاہر کیا ہے اور اردو شاعری میں ایہام کو برج کے اثر کا نتیجہ بتایا ہے۔

مختلف شعراء کے کلام پر آزاد کی تنقیدی رائے اپنے مخصوص انداز میں ہونے کے باوجود اپنے اندر ایک وزن رکھتی ہے۔ اس تنقید میں وضاحت تو بے شک کم ہے۔ انتہائی اختصار سے کام لیا ہے لیکن عام تذکرہ نگاروں کی طرح مخصوص اور مبہم الفاظ میں نہیں ہے۔ محض اصطلاحوں میں اُلجھ کر نہیں رہ جاتے بلکہ نہایت جچی تلی رائے دیتے ہیں۔ سودا کی ہجو نگاری کے متعلق کہتے ہیں:-

> "جب کسی پر بگڑے تو فوراً پکارا "ارے غنچہ لا تو قلمدان ذرا میں اس کی خبر لوں، مجھے سمجھا کیا ہے۔ پھر شرم کی آنکھیں بند اور بے حیائی کا منہ کھول کر بے نقط سناتے تھے کہ شیطان بھی امان مانگے۔ عالم، جاہل، نیک، بد کسی کی داڑھی ان کے ہاتھ سے نہیں بچی۔"

یا غالب کے کلام پر رائے۔ ان کے فارسی کلام کو ترجیح وغیرہ۔ البتہ اپنے استاد ذوق پر تبصرہ کرتے ہوئے ضرور حد سے تجاوز کر گئے اور حق شاگردی ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس تمام بحث کو ہم اس نتیجہ پر ختم کرتے ہیں کہ آزاد نے "تاریخ کو نئے راستے پر ڈالا اور تنقیدی شعور بیدار کرنے کے لئے پہلا قدم اٹھایا جو حالی، شبلی تک بالغ ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس طرح 'آبِ حیات' کو تذکرہ کی آخری سیڑھی یا منزل اور تاریخ کی پہلی سیڑھی کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔ یا بالفاظِ دیگر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ آزاد نے 'آبِ حیات' کے ذریعہ تذکرہ نویسی کو تاریخ نگاری کی راہ پر ڈالا اور اس طرح 'آبِ حیات' صحیح معنوں میں اپنے عبوری دور کی نمائندگی کرتی ہے۔

تکملۂ رُباعی

(سحر عشق آبادی)

"رُباعی" یوں تو زبانِ "تازی" کا لفظ ہے لیکن اس کا انضباط فارس کے مشہور شاعر رودکی نے کیا اور اس کے اوزان کی تنظیم اس طرح فرمائی:-

صدر و ابتدا	حشو		عروض و ضرب
اخرب	مکفوف یا مقبوض	مکفوف	مجبوب یا اہتم
مفعولُ	مفاعیلُ یا مفاعلن	مفاعیلُ	فَعَل یا [illegible]دل

نقشہ مذکورہ کی رو سے رُباعی کے مخصوص زحاف پانچ ہوئے۔ خرب۔ کف۔ قبض۔ جب اور ہتم چھٹا زحاف تسکین اوسط ہے جس کے فیض سے کُل چوبیس شکلیں پیدا ہو سکتی ہیں مگر ترتیب اوزان کی شرط یہ ہے کہ

"سبب پئے سبب است و وتد پئے وتد است"

اب میں چوبیس اوزان کو صرف چھ زحافوں کے ذریعہ بنا کر ذیل میں پیش کرتا ہوں:-

1 - مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فَعَل
2 - " " مفاعیلن فع
3 - " مفاعیلن مفعولُ فَعَل
4 - " " مفعولن فع
5 - مفعولن فعولُ مفاعیلُ فَعَل
6 - " " مفاعیلن فع
7 - " مفعولن مفعولُ فَعَل
8 - " " مفعولن فع

9 - مفعولُ مفاعیلُ مفاعیل فعول
10 - " " مفاعیلن فاع
11 - " مفاعیلن مفعولُ فعول
12 - " " مفعولن فاع
13 - مفعولن مفعولُ مفاعیلُ فعول
14 - " " مفاعیلن فاع
15 - " مفعولن مفعولُ فعول
16 - " " مفعولن فاع

ذیل کے آٹھ اوزان وہ ہیں جن کے مصرعوں کا دوسرا رکن مقبوض (مفاعلن) ہے۔

17 - مفعولُ مفاعلن مفاعیلُ فَعَل
18 - " " مفاعیلن فع
19 - مفعولن فاعلن مفاعیلُ فَعَل
20 - " " مفاعیلن فع

21 - مفعولُ مفاعلن مفاعیلُ فعول
22 - " " مفاعیلن فاع
23 - مفعولن فاعلن مفاعیل فعول
24 - " " مفاعیلن فاع

ان چوبیس اوزان کی [illegible] نے کیا ہے اور قید لگائی ہے کہ جو رُباعی ان چوبیس اوزان سے باہر ہو وہ رُباعی ہرگز نہیں۔

لیکن خواجہ امام حسن قطان خراسانی نے انھیں چوبیس اوزان کے گیارہ زحاف گڑھ کر دو دائروں کا گورکھ دھندا بنایا جس میں ہر عروضی آج تک اُلجھا ہوا ہے حالانکہ محقق طوسی نے لاکھ سمجھایا کہ رباعی کے صدر و ابتدا میں رکنِ اخرم نہیں آتا۔

کیا میں دورِ حاضر کے عروضیوں سے یہ دریافت کرسکتا ہوں کہ اوزانِ رباعی میں مندرجۂ ذیل ارکان کی کیا ضرورت ہے؟ جب صرف چھ زحافوں سے کام نکل سکتا ہے؟ اخرم (مفعولن) مخنق (مفعولن) سالم (مفاعیلن) اشتر (فاعلن) ازل (فاع) اور مخنق مجبوب (فع) — ... بظاہر سالم و اشتر وغیرہ نظر آتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ سب تسکین اوسط سے بنے ہیں اور انھیں مسکّن کہنا چاہئے۔

صدر و ابتدا
(مفعولُ مفاعیلُ) اخرب و مکفوف مسکّن = مفعولن مفعولُ
(مفعولُ مفاعلن) اخرب و مقبوض مسکّن = مفعولن فاعلن

عروض و ضرب
(مفاعیلُ فعَل) مکفوف مجبوب مسکّن = مفاعیلن فع
(مفاعیلُ فعول) مکفوف اہتم مسکّن = مفاعیلن فاع

حشو
(مفاعیلُ مفاعیلُ) ہر دو مکفوف مسکّن = مفاعیلن مفعولُ

مصرع
(مفعولُ مفاعیلُ مفاعیلُ فعَل) اخرب مکفوف مجبوب مسکّن (مفعولن مفعولن مفعولن فع)

یہاں تک تو رباعی کے ان چوبیس اوزان کا بیان ہوا جو رودکی مغفور نے منضبط کئے تھے۔ اب اُن اوزان کا ذکر کرتا ہوں جو حضرت رودکی کے مقررہ اصول کے تحت ایزاد ہوسکتے ہیں۔

اس وقت تک مصرع رباعی کے حشو کا پہلا رکن مقبوض (مفاعلن) تسلیم ہے (مفعولُ مفاعلن مفاعیلُ فعول) اس مقام پر سوال یہ ہوتا ہے کہ حشو کا دوسرا رکن مقبوض کیوں نہیں ہوسکتا؟ بقول حضرت نیاز فتحپوری عروض استقرائی علم ہے وحی نہیں۔ جب آپ اس سوال پر غور فرمائیں گے تو عقلِ سلیم یہی جواب دے گی کہ ہاں ہوسکتا ہے۔

جب ہوسکتا ہے تو مندرجۂ ذیل بارہ اوزان شامل کرکے کیوں نہ رباعی کے ۳۶ اوزان مقرر کرلئے جائیں؟

نئے اوزان

25 ـ مفعولُ	مفاعلن	مفاعلن	فعَل
26 ـ مفعولن	فاعلن	"	"
27 ـ مفعولُ	مفاعیلُ	"	"
28 ـ "	مفاعیلن	فاعلن	"
29 ـ مفعولن	مفعولُ	مفاعلن	"
30 ـ "	مفعولن	فاعلن	"
31 ـ مفعول	مفاعلن	مفاعلن	فعول
32 ـ مفعولن	فاعلن	"	"
33 ـ مفعولُ	مفاعیل	"	"
34 ـ "	مفاعیلن	فاعلن	"
35 ـ مفعولن	مفعولُ	مفاعلن	"
36 "	مفعولن	فاعلن	

باب الاستفسار

نماز کے اوقات

(سید عبدالکریم صاحب - مرزاپور)

نماز اس میں شک نہیں بڑی اچھی چیز ہے، لیکن موجودہ زمانہ کی مشغول زندگی میں جبکہ اکثر کام کرنے والے معروف کار رہتے ہیں پانچ وقت کی پابندی میرے خیال میں قابل عمل نہیں۔ شیعہ حضرات کے یہاں بے شک کچھ آسانی ہے کہ انھوں نے اوقات نماز میں کمی کرکے پانچ سے تین کر دیں اور ادائے نماز کے اوقات بھی مناسب رکھے۔

مجھ سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ قرآن مجید میں پانچ نمازوں کا ذکر نہیں ہے۔ کیا آپ اس مسئلہ میں میری رہبری کر سکتے ہیں۔

(نگار) کلام مجید میں ۷۵ جگہ لفظ صلوٰۃ استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن وہ آیات جن سے اوقات صلوٰۃ پر روشنی پڑتی ہے صرف چار ہیں۔ سورۂ نور۔ سورۂ ہود۔ سورۂ بقر۔ سورۂ اسرائیل۔

۱- سورۂ ہود کی آیت یہ ہے:- "اقم الصلوٰۃ طرفی النہار و زلفاً من اللیل"

نماز ادا کرو، دن کے دونوں وقت اور شب کے اوقات میں۔

زُلفۃ کے معنی قریب ہونے کے ہیں اس لئے زلفۃ اللیل کے معنی ہوں گے آغاز شب کے۔ لیکن یہاں زُلفا کہا گیا ہے جو جمع ہے زلفۃ کی اس لئے اس میں ایک بار سے زاید ادائے صلوٰۃ کا حکم دیا گیا ہے لیکن دن میں اوقات کی تعیین نہیں کی گئی۔ یہ سورت مکی ہے، لیکن مقاتل کا خیال ہے کہ یہ آیت مدینہ میں نازل ہوئی تھی۔

"طرفی النہار" یعنی دن کے دونوں کناروں سے کیا مراد ہے، نہار عربی میں کہتے ہیں طلوع سحر یا طلوع آفتاب سے لے کر غروب آفتاب یا شام کے جھٹپٹے ہونے تک کا وقت۔ اس لئے طرفی النہار کے ایک کنارے سے نماز فجر تو ثابت ہوگئی۔ اب رہا دوسرے کنارے کی تعیین سو اس کے سمجھنے میں ہمیں "زلفاً من اللیل" سے مدد لینا چاہئے۔ چونکہ لیل غروب آفتاب کے بعد شروع ہو جاتی ہے اس لئے زلفاً من اللیل میں جو ایک سے زاید بار ادائے نماز کا حکم دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ رات کی نمازوں میں مغرب و عشاء کے سوا کوئی اور نماز نہیں ہو سکتی۔

پھر جب رات کی نمازوں کی یہ تعیین ہوگئی تو طرفی النہار کے دوسرے کنارہ کی نماز فجر عصر ہی ہو سکتی ہے۔

۲- سورۂ بنی اسرائیل کی آیت یہ ہے:- "اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر" (نماز ادا کرو سورج ڈھلنے سے لے کر رات ہو جانے تک اور نماز فجر)

دلوک شمس کہتے ہیں سورج ڈھل جانے کو۔ اور غسق اللیل کہتے ہیں رات کے ابتدائی حصہ کو اس لئے اس آیت میں یہ حکم دیا گیا ہے

کہ سورج ڈھلنے کے بعد رات تک نماز ادا کرو - ظاہر ہے کہ اس کے معنے یہ تو نہیں ہو سکتے کہ سورج ڈھلنے کے بعد رات تک برابر نماز ہی پڑھتے رہو - یقیناً وقت کی تعیین پیش نظر ہو گی جس کا ذکر نہیں کیا گیا اور اس صورت میں ظہر یا عصر دونوں میں سے کوئی ایک نماز ہو سکتی ہے۔

۳- سورۂ بقرہ کی آیت ہے :- "حافظوا علی الصلوٰۃ والصلوٰۃ الوسطیٰ"۔ (پابند ہو نمازوں کے اور نماز وسطیٰ کے) وسطیٰ کہتے ہیں درمیانی چیز کو اور اسی لئے ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے درمیانی یا بڑی انگلی کو بھی وسطیٰ کہتے ہیں، لیکن یہاں صلوٰۃ وسطیٰ سے کون سی نماز مراد ہو سکتی ہے، اس کا صحیح حال اسی وقت معلوم ہو سکتا تھا جب اوقات نماز کی صراحت موجود ہوتی (یعنی اگر صراحت نماز وہ پانچ وقت کی ہوتی تو ہم تیسرے وقت کی نماز کو اور اگر تین وقت کی ہوتی تو ہم دوسرے وقت کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہہ سکتے تھے) لیکن چونکہ اوقات کی صحیح تعیین نہیں پائی جاتی ہے اس لئے صلوٰۃ وسطیٰ کی بھی صحیح تعیین دشوار ہے۔

۴- سورۂ نور کی آیت کا براہ راست تعلق تو اوقات نماز سے نہیں ہے لیکن ضمناً صلوٰۃ الفجر اور صلوٰۃ العشاء کا ذکر آ گیا - اس آیت میں لوگوں سے ملنے کے اوقات رسول اللہ کو بتائے گئے ہیں کہ مناسب وقت لوگوں سے ملنے کا نماز فجر سے پہلے، اور نماز عشاء کے بعد کا ہے یا درمیان میں دوپہر کے وقت۔

ان تمام آیات سے فجر اور عشاء کی نمازیں تو سورۂ ہود اور سورۂ نور کی آیات سے متعین ہو جاتی ہیں، البتہ ظہر، عصر اور مغرب کی نمازوں کی صحیح صحیح تعیین آیات قرآنی سے نہیں ہوتی، لیکن سورۂ ہود کی آیت سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ دوپہر ڈھلنے کے بعد شام تک کم از کم ایک نماز تو یقیناً فرض ہے اور بعد غروب آفتاب دو نمازیں (مغرب وعشاء)

اب رہ گئی نماز ظہر و عصر سو سورۂ ہود کی طرفی النہار والی آیت سے دوسری طرف کی نماز غالباً نماز عصر مراد ہو گی (کیونکہ بعض احادیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ سے مراد نماز عصر ہے - اب رہ گئی نماز ظہر سو اس کا تعلق نہ طرفی النہار سے ہے، نہ غسق اللیل سے۔

قرآن پاک کی آیات سے اوقات نماز کی تعیین جو کچھ میں سمجھ سکا ہوں یہ ہے - رہی حدیثیں سو ان کا ذکر میں اس لئے نہیں کرتا کہ ان میں باہم کر اتنا اختلاف ہے کہ ان سے بھی ہم کسی یقینی نتیجہ تک نہیں پہونچ سکتے - اوقات نماز کیا خود طریق نماز میں بھی سب ایک دوسرے سے متفق نہیں ہیں - اور آج تک اس کی تحقیق نہیں ہو سکی کہ رسول اللہ کس طرح نماز ادا کرتے تھے - کوئی کہتا ہے وہ ہاتھ کھول کر نماز پڑھتے تھے، کوئی کہتا ہے ہاتھ باندھ کر - کوئی ان سے آمین بالجہر ثابت کرتا ہے، کوئی آمین بالخفا - یہی صورت اوقات نماز کی ہے۔

لیکن میری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ آپ کو اس تحقیق کی ضرورت ہی کیا ہے، اگر آپ نماز کو اچھا سمجھتے ہیں جیسا کہ آپ نے ظاہر کیا ہے تو پڑھئے، پانچ وقت نہ سہی، ایک ہی وقت سہی - پڑھئے تو۔

نظیر صدیقی

یہ انسان

(انشائیہ)

کسی صحبت میں انسان کی آفرینش پر گفتگو ہو رہی تھی۔ اس سلسلہ میں جب ایک صاحب نے کہا کہ انسان حضرت آدم کی نسل سے ہے تو ایک سیدھا سادہ نوجوان بول اُٹھا۔ "لیکن ہمارے ابا جان تو کہہ رہے تھے کہ انسان بندر کی نسل سے ہے"۔ اس پر ایک بزرگ نے اس نوجوان کو ڈانٹ بتاتے ہوئے فرمایا۔ "میاں صاحبزادے! خاموش رہو۔ یہاں گفتگو انسان کے بارے میں ہو رہی ہے نہ کہ تمھارے خاندان کے بارے میں"۔

اس جواب سے اربابِ محفل نہ صرف محظوظ ہوئے بلکہ بندر کے مقابلہ میں اپنی برتری کے احساس سے مسرور بھی۔ مجھے ٹھیک نہیں معلوم کہ انسان حضرت آدم کے خاندان سے ہے یا بندر کی نسل سے۔ لیکن میں کچھ ایسا محسوس کرتا رہا ہوں کہ اگر انسان، بندر کی نسل سے نہیں ہے تو شاید یہ بات خود انسان کے لئے اتنی باعثِ فخر نہیں جتنی بندر کے لئے۔ اگر بندر انسان جیسی بدنصیب اور بے وقوف مخلوق کا مورثِ اعلیٰ نہیں تو اس میں اس کا کیا نقصان؟

انسان بڑا خود فریب اور خدا پرست واقع ہوا ہے۔ اس نے خدا کو ماننے اور منوانے کے لئے ایسے ایسے دلایل تراشے ہیں کہ اس کی خدا پرستی بھی خود فریبی کی ایک شکل بن کر رہ گئی ہے۔ بہت سے لوگ تو جان بوجھ کر اس خود فریبی پر آمادہ ہو گئے ہیں۔ خود فریبی انسان کی عادت نہیں ضرورت بن چکی ہے۔ اسی ضرورت نے ایک مرتبہ کسی فلسفی سے کہلوایا تھا کہ اگر خدا نہیں ہے تو ہمیں ایک خدا پیدا کر لینا چاہئے۔ خدا کے وجود کا سب سے بڑا فایدہ یہ ہے کہ اس کی بدولت محروم و مظلوم انسانوں کی تسکین اور اسرارِ کائنات کی توجیہ آسان ہو جاتی ہے۔ چنانچہ انسان نے ایک نہیں سیکڑوں خدا پیدا کر لئے۔ اب سوچنے والوں کے لئے یہ سمجھنا مشکل ہو گیا ہے کہ انسان کا خالق خدا ہے یا خدا کا خالق انسان۔

خدا کے وجود کا مسئلہ بڑی حد تک شیکسپیر کے ڈراموں کے مسئلہ سے مشابہ ہے۔ مہذب انسان اتنی مدت سے اتنی عقیدت اور ارادت کے ساتھ شیکسپیر کی پرستش کرتا آرہا ہے کہ اب قدرتی طور پر اس کا جی نہیں چاہتا کہ شیکسپیر کے ڈرامے کسی اور کے ثابت ہوں۔ اسی طرح خدا کے وجود پر انسان کا ایمان اتنی مدت سے چلا آرہا ہے کہ یہ ایمان انسان کے شعور کا جزو بن چکا ہے۔ اس صورتِ حال کا نفسیاتی تقاضا یہ ہے کہ اگر خدا کا وجود نہیں ہے تو کبھی اس کا نہ ہونا ثابت نہ ہو۔

خدا کی خوبی اور انسان کی کمزوری یہ ہے کہ جس طرح انسان خدا کے وجود کو ثابت نہیں کر سکتا اسی طرح وہ اس کے عدم وجود کو بھی ثابت کرنے سے قاصر ہے۔ جتنے مضبوط دلایل اس کے وجود کے ثبوت میں فراہم کئے گئے ہیں اتنے ہی مؤثر دلایل اس کے عدم وجود کے ثبوت میں بھی پیش کئے گئے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ خدا کا وجود عقل کی بجائے عقیدے کا معاملہ بن کر رہ گیا ہے۔ اگر مانو تو سب کچھ۔ نہ مانو تو کچھ بھی نہیں۔ اس عقیدے پر عقل کے حملے ہمیشہ ہوتے رہے ہیں۔ لیکن اب تک عقیدہ ہمیشہ عقل پر غالب رہا ہے۔ مستقبل میں کیا ہوگا۔ کون جانے۔

خدا کو مان لینے سے انسان کی ذمہ داریاں بڑھ جاتی ہیں۔ نہ ماننے سے اندیشوں میں اضافہ ہوجاتا ہے۔ خدا کو ماننے کے لئے عقل کا کمزور اور عقیدے کا مضبوط ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ نہ ماننے کے لئے عقیدے کا کمزور اور عقل کا مضبوط ہونا ضروری نظر آتا ہے۔ عقیدہ انسان کو اور کچھ دے یا نہ دے سکون ضرور عطا کرتا ہے۔ عقل انسان سے اور کچھ لے یا نہ لے سکون ضرور چھین لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کو عقل کے مقابلہ میں عقیدہ کا سودا زیادہ پسند رہا ہے۔

انسان کی ایک آفاقی خصوصیت یہ رہی ہے کہ ہر انسان جوانی میں عیاشی کرتا ہے اور بڑھاپے میں عبادت۔ جو لوگ اپنی جوانی کو عبادت میں ضایع کرتے ہیں وہ اپنے بڑھاپے کو عیاشی سے خالی نہیں جانے دیتے، عیاشی اور عبادت انسان کے دو ایسے جسمانی اور روحانی امراض ہیں جن کا علاج ابھی تک سائنس بھی نہیں دریافت کرسکی ہے۔

دنیا کے ہر ملک میں انسان نے دوسروں کے حملوں سے اپنی حفاظت کے لئے قوانین بنا رکھے ہیں۔ ہر قانون کے کچھ مستثنیات بھی ہوتے ہیں۔ ہر انسان چاہتا ہے کہ مستثنیات اس کے لئے ہوں اور قوانین دوسروں کے لئے۔

انسانی تاریخ کی بہت سی تعبیریں پیش کی گئی ہیں۔ میں ان تعبیروں کی تردید نہیں کرنا چاہتا۔ البتہ ان میں یہ اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ انسان کی تاریخ جرأت اور حماقت کی تاریخ ہے۔ ویسے جرأت اور حماقت میں کچھ زیادہ فرق نہیں۔ ہر وہ جرأت جو ناکام رہتی ہے حماقت کہلاتی ہے اور وہ حماقت جو کامیاب ہوجاتی ہے جرأت تصور کی جاتی ہے۔

انسان ہمیشہ حق و باطل کے جھگڑوں میں گرفتار رہا ہے۔ یہ جھگڑے آج تک ختم نہ ہوسکے۔ البتہ ان جھگڑوں کی بدولت ہر دور میں بے شمار انسانوں کا خاتمہ ضرور ہوتا رہا ہے اور آیندہ بھی ہوتا رہے گا کیونکہ انسان کے ذہن میں حق و باطل کا تصور یہ رہا ہے کہ اگر جیت اپنی ہو تو وہ حق ہے اور اگر دوسروں کی ہو تو باطل۔ ظاہر ہے کہ جیت اپنی ہو یا دوسروں کی ہمیشہ کسی ایک کی ہوگی۔ اس بنا پر حق و باطل کا جھگڑا یا حق و باطل کے نام پر انسانوں کا جھگڑا ہمیشہ جاری رہے گا۔

انسان وہ مخلوق ہے جس میں عقل کی کمی اور نیت کی خرابی کے تناسب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں۔ آج تک یہ مسئلہ لاینحل رہا ہے کہ عقل کی کمی کے باعث اس کی نیت خراب رہا کرتی ہے یا نیت کی خرابی کے باعث وہ کم عقل نظر آتا ہے۔ دنیا میں ایسے واقعات بھی ہوتے رہتے ہیں جن میں نیت کی خرابی کم عقلی کا نقاب اوڑھ لیتی ہے اور ایک شخص کے اندر عقل کی کمی دوسرے کے اندر نیت کی خرابی کا باعث بن جاتی ہے۔

اخلاقی اعتبار سے انسان کی دو قسمیں بتائی جاتی ہیں۔ نیک اور بد۔ یا مذہب کی اصطلاح میں معصوم اور گنہگار۔ عام عقیدہ یہ ہے کہ انسان دنیا میں معصوم آتا ہے اور یہاں سے گنہگار جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان معصوم پیدا ہوتا ہے اور ماحول کے اثر سے بدی میں مبتلا ہوجاتا ہے۔ اگر بدی کی طرح نیکی کا تعلق بھی انسان کی نیت اور ارادے سے ہے تو یہ بات غور طلب ہے کہ بچوں کو معصوم کہنا کہاں تک درست ہے۔ بچوں میں جس طرح بدی کی صلاحیت نہیں پائی جاتی اسی طرح نیکی کی صلاحیت بھی نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں ان پر معصومیت کا لیبل لگانے کی بجائے کسی اور صفت کا لیبل کیوں نہ لگایا جائے۔ اگر بچے اور بچوں کے والدین برا نہ مانیں تو میں ایک بات اور بھی کہوں۔ وہ یہ کہ اگر موروثی خصوصیات (Heredity theory) والا نظریہ صحیح ہے تو کسی بچے کو معصوم کہنے سے پہلے یہ بھی دیکھ لینا چاہئے کہ اس کے والدین معصوم رہے ہیں یا نہیں۔

سیاسی اعتبار سے انسان کو دو طبقوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ غلام اور آزاد۔ غلام آزادی کے خواہش مند رہا کرتے ہیں اور آزاد حکمرانی کے آرزومند۔ غلاموں اور آزادوں کی اسی نفسیات نے ظالموں اور مظلوموں کے طبقے پیدا کئے ہیں۔ مظلوموں کو ظلم اور ظالموں سے نفرت ہوتی ہے مگر اسی وقت تک جب تک وہ خود مظلوم ہوتے ہیں۔ ظلم سے نجات پاکر انھیں ظالم بنتے دیر نہیں لگتی۔ مظلوم اور ظالم میں یا صید اور صیاد میں فطرت کا اتنا فرق نہیں ہے جتنا حالات کا۔

بعض فلسفیوں کے نزدیک بدی ناداری کا نتیجہ ہے۔ گویا بدی ناداروں کی مادی ضرورت ہے یا ضرورت کی تکمیل کا ذریعہ۔

بدی اور مادی ضرورت کا باہمی رشتہ مسلّم لیکن بہت سی برائیاں ایسی بھی ہیں جو فن برائے فن کے تحت آتی ہیں ان کے ارتکاب میں اداروں اور سرمایہ داروں کی کوئی تفریق نہیں۔ دونوں اپنی اپنی بساط کے مطابق جی بھر کر ان سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ یہ جاننے کے باوجود کہ برائیوں سے احتراز کا انعام اور ان کے ارتکاب کا انجام کیا ہے انسان برائیوں کی طرف زیادہ مائل رہا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ گناہ کے لذائذ ثواب کے فوائد سے زیادہ دلکش ہوتے ہیں۔

بدی کی طرف بے اختیار کھنچنے کے معنی یہ نہیں کہ انسان کے دل میں نیکی یا خیر کی کوئی وقعت نہیں، انسان نیکی یا خیر کا احترام ضرور کرتا ہے لیکن اس کی افتادِ طبیعت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ وہ نیکی یا خیر کا احترام کرنے کے باوجود اس سے محبت نہیں کرتا۔ انسان کی محبت کا مرکز بدی یا شر ہے۔ انسان نیکی کا احترام اس لئے کرتا ہے کہ اسے اپنا فرض سمجھتا ہے۔ بدی سے محبت اسلئے کرتا ہے کہ یہ اس کی فطرت ہے۔ انسان کے فرض و فطرت کا یہی تضاد ادب اور زندگی میں کمیڈی اور ٹریجڈی دونوں کا مواد فراہم کرتا ہے۔

جنگ بازی انسان کی گھٹی میں پڑی ہوئی ہے۔ وہ ہمیشہ کسی نہ کسی بہانے جنگ کرتا رہا ہے۔ کبھی اخلاق و مذہب کے نام پر کبھی ملک و ملت کے نام پر کبھی عورتوں کی عزت و عصمت کے نام پر اور کبھی اپنے وقار و وقعت کے نام پر۔ وہ جنگ کو ہمیشہ اپنی غیرت اور حمیت کا تقاضا سمجھتا رہا ہے۔ غیرت اور حمیت بھی عجیب چیزیں ہیں۔ اگر ایک ایسی سوسائٹی میں جہاں عورت مرد کے درمیان محبت سماجی اور اخلاقی جرم کی حیثیت رکھتی ہے کسی کو یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں شخص میری بہن یا بیوی سے محبت کرتا ہے تو وہ اپنی غیرت اور حمیت کا ثبوت دینے کے لئے فوراً اس شخص کو قتل کرنے کے درپے ہو جاتا ہے خواہ وہ اپنی خلوتوں میں محبت سے بدرجہا بدتر جرائم کا مرتکب کیوں نہ رہ چکا ہو۔ انسان اگر اپنے گریبان میں منہ ڈالے تو بڑے سے بڑے مجرم کو بھی معاف کر دے۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ وہ اپنے گریبان میں منہ ڈالنے کی بجائے دوسروں سے دست و گریباں ہونے کا زیادہ عادی رہا ہے۔

انسان کی تعمیر میں خرابی کی جو ایک صورت مضمر ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس کے تمام اچھے اداروں میں وہ برائیاں پرورش پاتی ہیں جن کے خاتمے کے لئے اُن اداروں کا قیام عمل میں آیا تھا۔ ممکن ہے بظاہر یہ بات غلط اور غیر ممکن معلوم ہوتی ہو لیکن اگر آپ عدالتوں، اینٹی کرپشن ڈپارٹمنٹوں سے لے کر دنیا کی مختلف حکومتوں کی وزارت دفاع اور یو این او کے مقاصد اور اس کے طرزِ عمل پر نظر ڈالیں تو یہی غلط اور غیر ممکن بات صحیح اور ممکن نظر آئے گی۔

یوں تو انسانوں کے بہت سے طبقے ہیں۔ لیکن ان میں ارباب مذہب، ارباب سیاست، سائنس داں، فلسفی، ادیب اور شاعر ان لوگوں کے طبقے سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ ارباب مذہب کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا کے نام پر خدائی کرنے کے فن میں بڑی مہارت رکھتے ہیں۔ سیاست دانوں کے بارے میں اقبالؔ کا یہ قول غالباً حرفِ آخر ہے کہ ع "جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست" اور جہاں ارباب سیاست جمہور کے ابلیس ہیں وہاں سائنس داں ارباب سیاست کے آلۂ کار۔ فلسفیوں کی سب سے دلچسپ خصوصیت یہ ہے کہ ان کے دعوے کمزور اور دلایل مضبوط ہوتے ہیں۔ فلسفی اور سیاست داں میں فرق یہ ہے کہ فلسفی نظریے کا قائل ہوتا ہے اور سیاستداں نعرے کا۔ جہاں فلسفی کو ہر نعرے میں کسی نظریے کی تلاش رہتی ہے، وہاں سیاستداں کو ہر نظریے میں کسی نعرے کی جستجو رہتی ہے۔ ادیبوں اور شاعروں کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ انھیں زندگی بسر کرنے کا سلیقہ اتنا نہیں آتا جتنا اسے بیان کرنے کا۔ وہ جس قدر دوسروں کو زندگی سے لطف اندوز ہونے میں مدد دیتے ہیں اتنا خود لطف اندوز نہیں ہوتے۔ ارباب مذہب سے لے کر ارباب شعر و ادب تک تمام طبقوں میں کم از کم ایک بات ضرور مشترک ہے۔ وہ یہ کہ سب کے سب اپنی اصلاح کے سوا باقی ہر ایک کی اصلاح کے درپے رہتے ہیں۔

ایک روایت یہ ہے کہ جب خدا نے انسان کو پیدا کرنا چاہا تو فرشتوں نے کہا کہ انسان بہت ہی فتنہ و فساد برپا کرے گا اس لئے اسے پیدا نہ کرنا بہتر ہے۔ فرشتوں کے اندیشے تو صحیح ثابت ہو چکے۔ معلوم نہیں انسان کی تخلیق سے خدا کا مقصد پورا ہو سکا یا نہیں۔

مطبوعات موصولہ

فکرِ جمیل مجموعہ ہے جناب جمیل مظہری کی غزلوں کا۔ ان میں اکثر غزلیں ۱۹۴۸ء کے بعد کی ہیں اور کچھ غزلیں اس سے پہلے کی بھی، جو نظرِثانی کے بعد اس مجموعہ میں شامل کردی گئی ہیں۔ اس میں ایک حصہ ان رومانی و جذباتی غزلوں کا بھی شامل ہے جن میں ہندی زبان کے تغزل کو زیادہ تر ہندی الفاظ ہی میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اخیر میں بعض تضمین اور رُباعیاں بھی مفردات کے ساتھ دیدی گئی ہیں۔

جناب جمیل مظہری، حضرت وحشت کلکتوی کے بڑے مشہور و ممتاز شاگرد ہیں۔ اپنے اسلوب بیان کی ندرت اور خیالات کی رفعت کے لحاظ سے وہ ایک خاص مرتبہ کے مالک ہیں وہ جو کچھ کہتے ہیں روشِ عام سے ہٹ کر کہتے ہیں اور بڑے دلنشین و موثر انداز میں کہتے ہیں۔

ان کی شاعری پیش پا افتادہ جذبات و زبان کی شاعری نہیں بلکہ حسن ذہن و فکر اور تعبیر بلیغ کی شاعری ہے۔ اور یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اس وقت صرف وہی ایک ایسے سخنگو ہیں جن کو "دبستانِ غالب" کا صحیح نمایندہ کہا جا سکتا ہے۔ فن کے لحاظ سے بھی وہ بڑے پختہ کار شاعر ہیں، لیکن کہیں کہیں ایسا بھی محسوس ہوتا ہے کہ اگر وہ اپنے بعض شعروں پر نظرِثانی کر لیتے تو بہتر تھا۔

مثلاً ان کا ایک مصرع ہے :- "لا تو تو ہوش میں پھر درسِ وفا دے لینا"

حالانکہ لا تو تو کی جگہ وہ آسانی سے "لاؤ تو" کہہ سکتے تھے۔

ایک جگہ فرماتے ہیں :- میں وہ پھول ہوں کہ جو اس چمن میں "گلہ گزار" صبا رہا

اس میں گلہ یائے وحدت کے ساتھ پڑھا جاتا ہے جو مناسب نہیں۔

ان کا ایک اور مصرع ہے :- وہ لاکھ جھکوائے سر کو میرے، مگر یہ دل اب نہیں جھکے گا

اس میں جھکوائے اچھی زبان نہیں، اس کے علاوہ یہ اور اب کہنے کا بھی کوئی موقع نہ تھا۔ یہ مصرع یوں ہو سکتا تھا :-

وہ لاکھ سر کو مرے جھکا دے، مگر دل نہیں جھکے گا

حقیقت نے گر پھینکا نہ ملبوسِ مجاز اپنا

پھینکنا اور اُتار پھینکنا ان دونوں میں فرق ہے۔ یہاں موقع اُتارنے یا اُتار پھینکنے کا تھا۔

ان کا ایک بڑا پاکیزہ شعر ہے :-

اے آرزوئے سکوں عبث جو فریب شوق نہ کھا سکے
مری حسرتوں کی یہ حد ہوئی کہ گناہ میں نہ مزا رہا

اس میں حد ہوئی نہ صحیح زبان ہے نہ اچھا اندازِ بیان۔ اس کی جگہ وہ کہہ سکتے تھے۔ "مری حسرتوں کا یہ حال ہے"

ایک اور شعر ہے :-

تیرگی حجاب تھی، روشنی حجاب تھی
زندگی حجاب تھی جو بھی تھا حجاب تھا

شعر کہیں بلند ہو جاتا اگر دوسرا مصرع یوں ہوتا۔ "جس طرف نظر اٹھی حجاب ہی حجاب تھا"

ک تبسم مری اس خوش نظری پر لے دوست　　میں نے ظلمت کو بھی سمجھا ترے چہرہ کی نقاب

ظلمت کو تو سبھی نقاب سمجھتے ہیں، اس لئے بھی کا استعمال یہاں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہاں ظلمت کی جگہ اگر جلوہ ہوتا تو بھی کا استعمال درست ہو سکتا تھا۔

جو ممکن ہو تو اک ٹھوکر لگا ان شب پرستوں کو　　نسیم صبح کچھ ان کا بھی حق ہے تیرے جھونکے پر

شب پرست کے معنی رات بھر سونے والے کے نہیں بلکہ رات بھر جاگتے رہنے والے کے ہیں۔ اسی لئے خفاش کو فارسی میں "شب پرست" کہتے ہیں۔ اور اگر کسی تاویل سے اس کے معنی وہی لئے جائیں جو مقصود شاعر ہے تو بھی "شب پرستوں" سے بہتر لفظ سونے والوں تھا۔

ایک مصرع ہے :- سر عرش، تیری جگہ کہاں اُتر آ قلوب گداز میں

اول تو قلب کی جمع قلوب تغزل پر بار ہے اس کے علاوہ "قلوب گداز" کی ترکیب، ترکیب اضافی ہے اور گداز بمعنی گداختگی استعمال کیا گیا ہے جو درست نہیں۔ "قلوب پُر گداز" تو صحیح ہے لیکن "قلوب گداز" نادرست۔

ایک جگہ انھوں نے "خواہشات کا روگ" نظم کیا ہے۔ حالانکہ خواہش (فارسی لفظ) کی جمع عربی قاعدہ سے ناجائز ہے۔ کہیں کہیں طویل بحروں میں وزن کا بھی جھول نظر آتا ہے مگر یہ تسامحات سب ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جاتے ہیں جب ان کے یہ اشعار ہماری نگاہ نہیں بلکہ دل کے اندر سے گزر جاتے ہیں۔

امیدیں چھین لیں اس نے تو پھر گلہ کیا ہے　　قرار مانگ رہے تھے قرار دے تو دیا

اگر یہ جبر ہے یہ بھی مگر غنیمت ہے　　کہ ایک جذبۂ بے اختیار دے تو دیا

ابھی دنیا حقیقت کا تحمل کر نہیں سکتی　　ابھی تیری نگاہوں میں چھپا رہنے دے راز اپنا

اٹھلاتی ہیں ہر طرف نگاہیں　　اللہ رے ناز بیخودی کا

کہتی تھی جنوں جس کو دنیا بگڑی ہوئی صورت عقل کی تھی　　پھاڑا تھا گریباں تیرے لئے جب تو نہ ملا سینا ہی پڑا

بے حجابی میں بھی چہرہ سے اُٹھاتے نہیں آپ　　وہ نقاب رخ زیبا کہ حیا جس کو کہیں

ہمیں رہ گئے بزم میں نیم بسمل　　مگر تیری آنکھوں نے فرصت نہ پائی

میں ہوں کیا اور مری قیمت کیا ہے　　اس تبسم کی ضرورت کیا ہے

اس قسم کے اشعار سے ان کا کلام بھرا پڑا ہے اور ان سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ تمھیں کتنا بلند پایہ شاعر ہے اور اس کا ذوق شعر و سخن کس قدر لطیف و پاکیزہ ہے۔

یہ مجموعہ مکتبۂ ادب گردنی باغ پٹنہ سے مل سکتا ہے۔ قیمت پانچ روپیہ۔ ضخامت ۲۱۶ صفحات۔

چراغ منزل مجموعہ ہے شاہد صدیقی اکبرآبادی کے کلام کا، جن کا وطن ثانی اب حیدرآباد ہے۔ شاہد صاحب گو زمانۂ حال کے شاعر ہیں، لیکن ان کے مشق سخن کی تاریخ اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب کلاسکل شاعری تقویم پارینہ نہ سمجھی جاتی تھی اور اسی خصوصیت نے ان کو یہ سعادت عطا کی کہ جدید رجحانات شاعری کے سیلاب میں انھوں نے اپنے قدم اُکھڑنے نہ دئے اور جو کچھ کہا تغزل کے اندر رہ کر کہا اور خوب کہا۔

محض حُسن و عشق کی شاعری اب زیادہ مقبول نہیں اور اقتضار زمانہ کے لحاظ سے اس میں یقیناً وسعت و گوناگونی پیدا ہونا چاہئے لیکن اگر اس کا پس منظر تغزل کے سوا کچھ اور ہو گیا تو پھر وہ شاعری تو رہے گی نہیں، فلسفہ و تصوف، پند و نصیحت، سب و شتم

جو کچھ چاہو سمجھ لیجئے۔

شاہد صدیقی کی یہ خصوصیت کہ وہ اپنی ہر فکر کو تغزل کے سانچے میں ڈھال دیتے ہیں، بہت کم کسی اور کے کلام میں نظر آتی ہے۔ ان کے مزاج میں بڑی اپج ہے، اور وہ پرانی بات کو بھی ایسے خوبصورت نئے زاویے سے پیش کرتے ہیں کہ اس میں طرفہ تازگی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ سلیقہ بالکل خداداد بات ہے اور اکتساب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ میں حیدر آباد کے دو شاعروں کا کلام ہمیشہ بڑے شوق سے پڑھتا ہوں۔ ایک مخدوم محی الدین، دوسرے شاہد صدیقی اور اگر میں ان دونوں کے کلام کا موازنہ کروں تو کہہ سکتا ہوں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا Supplement ہے۔

ان کے کلام میں اچھے اشعار اتنی کثرت سے پائے جاتے ہیں کہ غیر معیاری اشعار کی طرف نگاہ جاتی ہی نہیں ......

وہ وقت کے نئے تقاضوں کو جس خوبصورتی و دلکشی کے ساتھ پیش کرتے ہیں، اس کی مثالیں اتنی کثرت کے ساتھ ہمیں اور کہیں نہیں ملتیں۔ شاہد کی غزلگوئی یکسر مرصع نگاری ہے اور ان کا یہ مختصر سا مجموعۂ کلام جو ۹۵ صفحات اور سیکڑوں اشعار پر مشتمل ہے۔ اتنا منتخب مجموعہ ہے کہ ہم اس کے کسی ایک شعر کو بھی نظری نہیں کہہ سکتے۔ ان کی مرصع نگاری کے ثبوت میں، ان کی ایک پوری غزل (بغیر انتخاب) پیش کی جاتی ہے :-

کبھی خرد کا کبھی عشق کا بہانا تھا ۔۔۔ مری حیات کا مقصد فریب کھانا تھا
تری نگاہ کو گہرائیوں میں جانا تھا ۔۔۔ مرے سکوت کی ہر تہ میں اک فسانا تھا
چمن کے ایک ہی گوشے میں ہے ہجوم بہار ۔۔۔ یہ وہ جگہ ہے جہاں میرا آشیانا تھا
خزاں کا خوف تھا غنچوں کو فصل گل میں مگر ۔۔۔ وہ مسکرا کے رہے جن کو مسکرانا تھا
جہاں ہوا [illegible] شکستگی کا گماں ۔۔۔ مسافروں کو وہیں سے قدم بڑھانا تھا
شب [illegible] نہ دیکھ سکے ۔۔۔ طلوع صبح کا منظر بہت سہانا تھا
وہ بے خبر ہیں محبت [illegible] ۔۔۔ کسی کی یاد میں دنیا کو بھول جانا تھا
جہاں جہاں میں [illegible] قدم بھی [illegible] ۔۔۔ مرا وجود خود اپنی جگہ زمانا تھا

حضور حسن [illegible] نظر نہ تھی شاہد
ہمیں تو اپنے مقدر کو آزمانا تھا

یہ مجموعہ دو روپیہ میں انجمن ترقی اردو حیدر آباد کے دفتر سے مل سکتا ہے۔

تلوک چند محروم مجموعہ ہے ان چند سخنوروں اور نقادوں کی رائے کا جو محروم کی شاعری سے تعلق رکھتی ہیں۔ محروم پنجاب کے ان شعراء میں سے ہیں جنھوں نے شاعری کی مخصوص شاہراہ کو [illegible] اختیار کیا اور آج تک اس سے سر مو انحراف نہیں کیا۔ انعقاد سے میری مراد یہ ہے کہ انھوں نے شاعری کو ایک مقدس فن کی حیثیت سے اختیار کیا اور اسی پر اب تک قائم ہیں۔

اس مجموعہ میں ہر مکتبۂ خیال کے شاعر و نقاد کی رائیں شامل ہیں اور [illegible] ہمیں کوئی شاعر ایسا ملے گا، جس نے ان کے ذوق سخن کا اعتراف نہ کیا ہو ــــ اخیر میں ایک مضمون ان کے لائق فرزند جگن ناتھ آزاد کا بھی شامل ہے، جس میں انھوں نے اپنے والد محترم کے حالات زندگی پر روشنی ڈالی ہے۔ یہ مجموعہ ۲۶۱ صفحات پر مشتمل ہے اور نہایت اہتمام سے مجلد شائع کیا گیا ہے۔

قیمت چار روپیہ - ملنے کا پتہ :- ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ۔

گنج معانی مجموعہ ہے جناب تلوک چند محروم کی غزلوں، نظموں اور رباعیوں کا۔ محروم اس دبستان شاعری کے رکن ہیں جسے زبان کے لحاظ سے لکھنؤ و دہلی کا سنگم کہنا چاہیے اور معنویت کے لحاظ سے یکسر جذباتی نقاشی۔ انھوں نے نظمیں، رباعیاں، قطعات اور غزلیں سبھی کچھ لکھی ہیں، اور ان میں کوئی صنف ایسی نہیں جس میں ان کی انفرادیت نمایاں نہ ہو۔ میری مراد

زیادہ تر اسی سے ان کے کلام کی وہ خصوصیت ہے جسے ہم صفائی، سنجیدگی و صداقت کا بہترین امتزاج کہہ سکتے ہیں۔ نظم نگاروں میں کم شاعر ایسے نظر آئیں گے جو موضوع کے دایرہ میں رہ کر محروم کی طرح اظہار جذبات پر قادر ہوں، اور ایسا تو شاید کوئی نہیں جو فنی حیثیت سے مقررہ شاہراہ سے نہ ہٹا ہو۔

وہ نظم ہو یا رُباعی، قطعہ ہو یا غزل، ان کی "کار آگہی" اور وسعت مطالعہ ہر جگہ یکساں نظر آتی ہے اور اس دور کا تو خیر کیا ذکر ہے اُس دور میں بھی جب شعر و شاعری کا تعلق کثیر علم و فہم سے تھا، محروم کا سا شعور رکھنے والے کم ہی پائے جاتے تھے۔

یہ مجموعہ نہایت سلیقہ سے مجلد شایع کیا گیا ہے اور سات روپیہ آٹھ آنے میں دہلی کتاب گھر نیا محلہ بنگش دہلی سے مل سکتا ہے۔

تعدد ازدواج تالیف ہے مولانا شاہ محمد جعفر ندوی پھلواروی کی جس میں تین مضمون خلیفہ عبدالحکیم، جسٹس عبدالرشید، مولانا عبدالسلام ندوی کے شامل ہیں اور آٹھ خود اُن کے۔

مسلمانوں میں تعدد ازدواج کو جایز قرار دیا گیا ہے لیکن اس جواز کی عمومیت یقیناً محل نظر ہے کیونکہ جن حالات میں اسلام نے تعدد ازدواج کی اجازت دی تھی وہ زیادہ تر اُس وقت کے مصالح سے تعلق رکھتے تھے۔ پھر بھی اس کے شرائط اتنے سخت رکھے گئے کہ ان کے پیش نظر تعدد ازدواج ناقابل عمل سی بات ہو جاتی ہے۔

اسی موضوع پر اس کتاب میں بحث کی گئی ہے اور روایتی و درایتی حیثیت سے اس مسئلہ کے ہر پہلو پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مولانا جعفر ندوی اس وقت کے بہت باخبر علماء میں سے ہیں اور مذہبی مسایل پر اظہار رائے میں جرأت سے کام لینے میں زیادہ پس و پیش نہیں کرتے۔

یہ کتاب ادارہ ثقافت اسلامیہ ۲- کلب روڈ لاہور سے ایک روپیہ بارہ آنے میں مل سکتی ہے۔

تحدید نسل تصنیف ہے مولانا شاہ محمد جعفر ندوی کی جس میں انھوں نے تحدید نسل (برتھ کنٹرول) پر نہایت سلجھے ہوئے معقول انداز میں اظہار خیال کیا ہے اور شرعی و مذہبی نقطۂ نظر سے اس کو ضروری قرار دیا ہے، کیونکہ ہیئت اجتماعی کے تمدنی و اقتصادی حالات کا اقتضا یہی ہے کہ اگر آبادی کو کم نہیں کیا جا سکتا تو اس کو بڑھانا بھی نہیں چاہئے۔

مولانا نے اس سلسلہ میں جو روایات پیش کی ہیں ان میں تحدید نسل کو کوئی اچھا فعل تو قرار نہیں دیا گیا، لیکن ان سے یہ ضرور ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ نے تحدید نسل کے باب میں لوگوں سے باز پرس کبھی نہیں کی اور اس سے یہ فقہی استنباط ہو سکتا ہے کہ اگر کسی وقت ضرورت ناشی ہو تو لوگوں کو "تحدید نسل" پر بھی عمل کرنا چاہئے۔

یہ کتاب بھی ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور نے شایع کی ہے۔ قیمت بارہ آنے۔ ضخامت ۸۵ صفحات۔

سرگزشت غزالی ترجمہ ہے امام غزالی کی مشہور تصنیف "المنقذ" کا مولانا محمد حنیف ندوی کے قلم سے جس میں ان کا ایک بسیط مقدمہ بھی شامل ہے۔ غزالی تاریخ اسلام میں بڑی "ذوجہاتی" حیثیت رکھتے ہیں، وہ فیلسوف و متکلم بھی تھے، فقیہ و منہدس بھی، کوئی نقلی و عقلی راہ ایسی نہ تھی جس پر وہ نہ چلے ہوں، لیکن آخر کار انھوں نے تصوف میں پناہ لی اور ایک بہت بڑے معلم اخلاق کی حیثیت سے سامنے آئے۔

عقاید کے سلسلہ میں غزالی کے خیالات اس زمانہ میں کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے، کیونکہ اب زاویۂ فکر بالکل دوسرا ہو گیا ہے اور ان کے پیش نظر غزالی کے تفکرات و اجتہادات بہت سبک نظر آتے ہیں۔ افسوس ہے کہ ہم بہ سلسلۂ تبصرہ ان تمام مسایل پر بحث نہیں کر سکتے، اس کے لئے ایک مستقل تصنیف کی ضرورت ہے۔

تاہم ان کے زمانہ کو دیکھتے ہوئے جب عقل انسانی نے زیادہ ترقی نہ کی تھی، اُن کے خیالات یقیناً قابل قدر ہیں اور تاریخی حیثیت سے ان کا تحفظ بھی ضروری ہے۔ اس کتاب میں فاضل مترجم کا ایک بسیط مقدمہ بھی شامل ہے جو اس میں شک نہیں بڑی بصیرت

ہے فلسفۂ غزالی کی۔

یہ کتاب بھی ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور نے شایع کی ہے۔ قیمت تین روپیہ۔ ضخامت ۱۰۸ صفحات۔

راکھ اور کلیاں ناول ہے جناب کوثر چاندپوری کا جسے ادارۂ ادبیات جدید لاہور نے شایع کیا ہے۔ ادب و ادیب کا یہ تعلق کس قدر عجیب و غریب ہے کہ ادیب جب ترقی کرتا ہے تو ادب میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی چیز کو تصوف میں وحدت ذات و صفت کہتے ہیں اور ادبی دنیا میں واضع و موضوع کی تحلیل باہمی۔ بالکل یہی حال ہمارے کوثر صاحب کا ہے کہ ممکن نہیں ان کا نام زبان پر آئے اور ناول و فسانہ کی طرف خیال منتقل نہ ہو یا یہ کہ ناول و فسانہ کا ذکر چلے اور کوثر صاحب سامنے نہ آجائیں۔ وہ اس وقت تک اتنے اچھے فسانے، اتنے دلکش ناول لکھ چکے ہیں اور وہ ملک میں اتنے مقبول ہو چکے ہیں کہ اس فن میں ان کا نام ٹریڈ مارک ہو کر رہ گیا ہے اس لئے ان کے کسی ناول یا فسانہ پر کچھ لکھنا "تحصیل حاصل" سے زیادہ نہیں۔

یہ ناول ان کی بالکل حال کی تصنیف ہے گویا تخلص تو وہی ہے لیکن غزل تازہ ہے اور یکسر "کوثر و کوثریت"۔

اس ناول کا موضوع بھی عوام اور عوامی دنیا کی وہ الجھنیں ہیں جنھوں نے معاشرہ کے نشیب فراز کی وجہ سے زندگی کو ناہموار بلکہ بڑی حد تک سوگوار بنا رکھا ہے Haves اور Havenot کی کشاکش ہمیشہ سے جاری ہے، اسی کے ساتھ اس کو دور کرنے کی کوشش بھی۔ اور ہمارے کوثر صاحب نے بھی اس سلسلہ میں بڑا اہم اول ادا کیا ہے ان کے افسانوں اور ناولوں کا موضوع ہمیشہ عوام کا درد دکھ رہا ہے اور یہی موضوع زیر نظر ناول کا بھی ہے، جس میں تشاؤم نہیں بلکہ تفاول کی جھلک زیادہ نمایاں ہے۔

زبان کی خوبی، پلاٹ کا حسن، کرداروں کا تجزیہ، جذبات کی صداقت جو ان کی فنی خصوصیات ہیں وہ تو ہونا ہی تھیں لیکن اس میں ایک خصوصیت اور بھی ہے، وہ یہ کہ اگر ہم چاہیں تو اسے معاشرہ کے مستقبل کی پیشین گوئی بھی کہہ سکتے ہیں اور اس لحاظ سے یہ ناول صرف پارۂ ادب ہی نہیں بلکہ سیپارۂ اخلاق بھی ہے۔

ضخامت ۲۹۶ صفحات - قیمت چار روپے۔

اطبائے عہد مغلیہ تصنیف ہے جناب کوثر چاندپوری کی جس میں وہ ناول نویس نہیں بلکہ ایک حکیم و ڈاکٹر کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہ شاید کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ ان کا اصل فن طبابت ہی ہے، ساری عمر اسی فن کی خدمت میں بسر کی ہے، بھوپال میں افسرالاطباء کے عہدہ ہی سے آپ ریٹائر ہوئے ہیں، اور آپ کا مطب اب بھی مرجع عام ہے۔

ظاہر ہے کہ آپ سے بہتر لکھنے والا اس موضوع پر اور کون ہو سکتا تھا۔ یہ کتاب ۱۴۹ اطباء عہد مغلیہ کا ردیف وار تذکرہ ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ اردو میں اس موضوع پر اس سے زیادہ جامع کتاب اور کوئی نہیں لکھی گئی۔ یہ تصنیف نہ صرف تذکرہ ہے بلکہ ایک حیثیت سے تاریخ بھی ہے، جس سے عہد مغلیہ کی زندگی و معاشرت پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے۔

اس کتاب کو ہمدرد اکاڈیمی کراچی نے شایع کی ہے اور بڑے اہتمام کے ساتھ۔ کاشکے اس میں بعض اکابر اطباء کی تصاویر بھی شامل ہوتیں۔ قیمت تین روپیہ چار آنے۔ ضخامت ۲۰۸ صفحات۔

ذکر آزاد مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مرحوم ۳۸ سال تک مولانا ابوالکلام کے رفیق رہے اور اس دوران میں انھوں نے مولانا ابوالکلام کو جس جس حال اور جس جس رنگ میں دیکھا، اس کو انھوں نے اس کتاب میں نہایت تفصیل کے ساتھ قلمبند کر دیا ہے۔

ظاہر ہے کہ مولانا عبدالرزاق سے زیادہ گھر کا بھیدی اور کون ہو سکتا تھا، لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ کوئی ایک واقعہ بھی لنکا ڈھانے کا انھوں نے بیان نہیں کیا۔ جس سے ایک طرف مولانا ابوالکلام کی عظمت پر بھی روشنی پڑتی ہے اور دوسری طرف قابل مؤلف کے جذبۂ احترام پر بھی۔

میں سمجھتا ہوں کہ مولانا مرحوم کی صحیح ذہنیت اگر معلوم ہو سکتی ہے تو صرف اسی کتاب سے کیونکہ یہ داستان رفاقت ہے پورے ۳۸ سال کی اور اس شخص کی بیان کی ہوئی ہے جو خود بھی اپنی جگہ بڑا صاحب علم و فضل تھا۔

مولانا کی خانگی زندگی، معاشی و معاشرتی کوائف، علمی اکتسابات، سیاسی مجاہدات، مذہبی رجحانات، اخلاقی میلانات الغرض وہ تمام باتیں جو عبارت ہیں مولانا کی ذات سے، سب کی سب اس کتاب کے آئینہ میں ہمارے سامنے آجاتی ہیں اور اگر کبھی "سوانح آزاد" مرتب کئے گئے تو بنیادی چیز یہی کتاب ہوگی۔

یہ کتاب مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کے صاحبزادہ احمد سعید صاحب ملیح آبادی نے بڑے اہتمام سے شایع کی ہے اور دفتر آزاد ہند نمبر ۲۲ سا گردت لین کلکتہ سے ساٹ روپیہ میں مل سکتی ہے۔

نغمۂ حسرت

دوسرا مجموعہ ہے جناب شفقت کاظمی کی غزلوں کا۔ اس سے قبل جب پہلا مجموعہ "حسرت کدہ" شایع ہوا تو مجھے امید کم تھی کہ وہ اس زمانہ میں جبکہ صحیح تغزل سے لوگ بیگانہ ہو چکے ہیں، شفقت کا کلام مقبول ہو سکے گا لیکن یہ معلوم کر کے خوشی ہوئی کہ بزم میں ابھی اہل نظر بھی موجود ہیں جنھوں نے اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور شفقت صاحب دوسرا مجموعہ شایع کرنے کی ہمت کر سکے۔

قارئین نگار شفقت صاحب کے لطیف و دلکش رنگ تغزل سے پوری طرح واقف ہیں اس لئے کسی مزید تعارف کی ضرورت نہیں۔ اس وقت دبستان حسرت کے تنہا یادگار وہی ہیں اور تغزل حسرت کی تمام لطافتیں و رنگینیاں انھوں نے اپنے کلام میں منتقل کر لی ہیں۔ قیمت درج نہیں ہے۔ ملنے کا پتہ:- علمی کتب خانہ مظفر گڈھ پاکستان۔

معاویہ

ترجمہ ہے عمر ابو النصر کی کتاب کا، جناب شیخ محمد احمد پانی پتی کے قلم سے۔ ابو النصر مشہور عربی مورخ ہے جس نے متعدد تاریخی کتابیں لکھی ہیں جن میں سے اکثر کا ترجمہ ہو چکا ہے۔

یہ کتاب نہ صرف امیر معاویہ کی صحیح شخصیت کا تذکرہ ہے بلکہ اس عہد کی اُلجھی ہوئی عربی سیاست کا بسیط تبصرہ بھی۔ اس سلسلہ میں اس نے شیعی و خارجی تحریک پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ ترجمہ بہت صاف و سلیس ہے۔

یہ کتاب ایوان پبلشرز الہ آباد سے مل سکتی ہے۔ قیمت درج نہیں ہے۔

گلستان حدیث

ادارۂ ثقافت اسلامیہ پاکستان لاہور کی پیشکش ہے جس میں مولانا شاہ محمد جعفر پھلواری نے روزہ و نماز، حج و زکوٰۃ اور اخلاقی تعلیم وغیرہ کی ۷۰۰ حدیثیں یکجا کر دی ہیں۔

مولانا موصوف بڑے صائب الرائے و رقیق النظر انسان ہیں اور ملائیت سے دور۔ اس لئے ان کی تصانیف میں ہمیں کوئی بات ایسی نہیں ملتی جسے ہم موجودہ زمانہ کے اہل علم کے سامنے پیش کرتے ہوئے ہچکچائیں۔ یہ ادارہ عرصہ سے بڑی اہم علمی و مذہبی خدمات انجام دے رہا ہے اور مولانا موصوف اسی ادارہ کے رکن خاص ہیں۔

قیمت دو روپیہ آٹھ آنے۔ ملنے کا پتہ:- ۲ - کلب روڈ لاہور۔

ابتدائی تعلیمی نفسیات

تصنیف ہے پروفیسر علاؤالدین صاحب اختر کی جو اسلامیہ کالج لائلپور میں شعبۂ فلسفہ و نفسیات کے صدر ہیں۔

نفسیات بڑا وسیع علم ہے اور اس کی شاخیں بھی بہت ہیں جن پر مغربی زبانوں میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں، لیکن اردو کے لئے یہ علم نیا ہے اور تعلیمی نفسیات اس سے زیادہ نیا۔ کیونکہ اس کا تعلق محض درس و تدریس کی دنیا سے ہے اور ہمارے ملک میں جہاں اب تک "مکتب و ملا" کے اثرات محو نہیں ہوئے، اس طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے۔

یہ کتاب بارہ ابواب میں منقسم ہے جن میں تعلیم و تربیت کے ہر پہلو پر نفسیاتی روشنی ڈالی گئی ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر ہمارے

اساتذہ ان اصول کو سامنے رکھ کر بچوں کو تعلیم دیں تو پڑھے لکھے جاہلوں کے وجود سے ملک بڑی حد تک پاک ہو سکتا ہے اور اسی کے ساتھ وہ بیکاری و بیروزگاری بھی ختم ہو سکتی ہے جو زیادہ تر نتیجہ ہے غلط تعلیم کا۔

فاضل مصنف نے یہ کتاب لکھ کر بڑی ٹھوس خدمت علم و زبان کی انجام دی ہے لیکن اس سے استفادہ صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ سب سے پہلے مدرسوں کی نفسیات میں تبدیلی پیدا کی جائے۔

یہ کتاب چار روپیہ میں قومی کتب خانہ لاہور سے مل سکتی ہے۔

صدائے دل دوسرا مجموعہ ہے جناب ساحر بھوپالی کی غزلوں اور چند نظموں کا۔ پہلا مجموعہ سحرِ حلال کے نام سے شایع ہوا تھا۔ ساحر صاحب بڑے ستم رسیدہ شاعر ہیں اور چونکہ ان کی شاعری یکسر اسی ستم رسیدگی کی داستان ہے اس لئے اسے اثر انگیز ہونا ہی چاہئے۔ وہ خالص جذباتی شاعر ہیں اور جذبات ہی کی سہل و سادہ زبان میں وہ شاعری کرتے ہیں۔ وہ ندرت و معنی آفرینی کے جھگڑے میں نہیں پڑتے، بلکہ جو ان کے دل پر گزرتی ہے اسی کو نہایت سادگی سے ظاہر کر دیتے ہیں، اور سچ پوچھئے تو اسی کا نام غزل ہے۔

یہ مجموعہ حالی پبلشنگ دہلی نے خاص اہتمام سے شایع کیا ہے۔ قیمت تین روپیہ۔ ضخامت ۱۶۰ صفحات۔

احاطے جناب احمد عظیم آبادی کی چند نظموں اور رباعیوں کا۔ احمد صاحب جانے بوجھے شاعر ہیں، جن کے کلام کا ایک مجموعہ سازینہ کے نام سے پہلے شایع ہو چکا ہے۔ وہ نظم، غزل اور رباعی سب کچھ لکھتے ہیں اور خوب لکھتے ہیں۔ نظم نگاری میں وہ آزاد شاعری کے پرستار ہیں اور غزلوں میں خوش بیانی کے۔ جو کچھ کہتے ہیں، سمجھ بوجھ کر کہتے ہیں، خاص جوش و ولولے سے کہتے ہیں۔

قیمت عہ ۔ ملنے کا پتہ :- ۵۶ ٹانسا ایسٹ جمشید پور۔

کچھ یادیں کچھ افسانے ایسے تاثر ہیں جناب عارف حجازی کے جو پاکستان کے مختلف رسایل میں شایع ہو چکے ہیں۔ اور پاکستان ہی کے مختلف مناظر سے تعلق رکھتے ہیں۔ اردو میں یہ صنف سخن نیا تجربہ ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جناب عارف حجازی اس تجربہ میں کافی کامیاب ثابت ہوئے ہیں اور زبان و بیان سے جتنی تصویر کشی ممکن ہے، اس کی پوری کوشش انھوں نے کی ہے۔ قیمت ۱۲؎ ۔ ملنے کا پتہ :- مشتاق بک ڈپو کراچی

تہذیب اور اس کے ہیجانات ترجمہ ہے فرائڈ کی کتاب "..." کا جس میں اس نے ثابت کیا ہے کہ تہذیب کے اضطراب کا بڑا سبب لاشعور اور جنسی خواہشات کی ناآسودگی ہے۔ فرائڈ کا فلسفہ سمجھنا بہت مشکل ہے، خاصکر جبکہ اس کو ترجمہ سے سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ لیکن اس کتاب کے فاضل مترجم جناب احمد سعید صاحب صدر شعبۂ فلسفہ و نفسیات دیال سنگھ کالج لاہور نے اس کو اتنی خوبی کے ساتھ اپنی زبان میں منتقل کیا ہے کہ اس کا سمجھنا زیادہ مشکل نہیں رہا اور تھوڑے سے غور و تامل کے بعد ہر شخص اس کو ذہن نشین کر سکتا ہے۔

وہ حضرات جو فرائڈ سے دلچسپی رکھتے ہیں ان کے لئے اس کا مطالعہ استفادہ سے خالی نہیں۔ قیمت دو روپیہ چار آنے۔ ملنے کا پتہ :- اردو اکاڈمی سندھ۔ رحمت بلڈنگ نزد مسافر خانہ کراچی۔

تجربے اور روایت ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے اس کتاب میں اردو کے ابتدائی دور سے لے کر آج تک کے روایات و تجربات شعری کی تاریخ بیان کی ہے اور اتنی خوش اسلوبی کے ساتھ وہ ایک مسلسل داستان معلوم ہوتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب ملک کے مشہور ادیب و نقاد ہیں اور اس وقت تک وہ علم و ادب کی بڑی گرانقدر خدمات انجام دے چکے ہیں۔

یہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی چیز ہے اور خصوصیت کے ساتھ ان حضرات کے لئے بڑی مفید ہے جو اُردو ادب کی تاریخ کے مطالعہ میں زیادہ وقت صرف نہیں کر سکتے اور اختصار کے ساتھ تفصیل میں جانا چاہتے ہیں۔ یہ کتاب اُردو اکاڈیمی سندھ کراچی نے خاص اہتمام سے مجلد شایع کی ہے۔ قیمت ہے۔ ضخامت ۱۵۲ صفحات۔

ایک زندگی ایک صدی

جناب تاجور سامری نے اس کتاب میں اپنے استاد پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی کا مطالعہ قلمبند کیا ہے جو زیادہ تر مرحوم کی ذاتی زندگی سے تعلق رکھتا ہے۔ تاجور صاحب نے عرصہ تک کیفی صاحب سے مشورۂ سخن کیا۔ ان کے پاس رہے اور مشاعروں کی مختلف صحبتوں میں ان کے ساتھ شریک ہوئے اس لئے تاجور صاحب کی یہ کتاب بڑی قریب کا مطالعہ ہے جس سے مرحوم کے ذوق و اخلاق پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ کیفی صاحب کے چند خطوط اور اشعار بھی آخر میں درج ہیں۔ کتاب کافی دلچسپ ہے۔

قیمت تین روپیہ۔ ملنے کا پتہ:- کتب خانہ انجمن ترقی اُردو دہلی۔

معاشرتی نفسیات

یہ کتاب نتیجہ ہے ڈاکٹر سیلر (صدر شعبۂ نفسیات ان۔سی کالج لاہور) اور علاؤالدین نقوی (صدر شعبۂ نفسیات اسلامیہ کالج لائلپور) کی مشترکہ سعی و کاوش کا۔ نفسیات کے مختلف شعبوں میں، معاشرتی نفسیات بڑی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ اس کا تعلق براہ راست انسانی تمدن یا بالفاظ دیگر انسانیت کے مختلف مظاہر سے ہے جن میں توارث سے لے کر توارُد و تاثر اور تفاعل و تقاشر تک بہت سی چیزیں شامل ہیں۔ اُردو میں اس موضوع پر یہ سب سے پہلی کتاب ہے جس میں اس فن کے پیچیدہ مسایل کو قلمبند کیا گیا ہے۔ فاضل مصنفین نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ تمام مسایل سادہ و عام فہم زبان میں پیش کریں، لیکن اس میں وہ زیادہ کامیاب نہیں ہوئے۔

انگریزی اصطلاحات کے ترجموں سے بھی وہ توازن قایم نہیں رکھ سکے ایک طرف تو وہ Vicious circle کا ترجمہ "شیطانی لوٹ چکر" کرتے ہیں اور دوسری طرف Learning اور Impulses کا اضطرابات و آموزش۔ لیکن بحیثیت مجموعی یہ کتاب یقیناً اُردو علم و ادب میں بڑا اچھا اضافہ ہے۔

قیمت تین روپیہ۔ ملنے کا پتہ:- مجمع البحرین - ۴ - مکلوڈ روڈ لاہور۔

عمرو بن العاص

تاریخ اسلام میں حضرت عمرو بن العاص کی شخصیت بڑی عظیم شخصیت ہے، نہ صرف اپنی شجاعت و بسالت کے لحاظ سے بلکہ سیاسی سوجھ بوجھ کے اعتبار سے بھی۔ ان کی غیر معمولی شخصیت عہد نبوی ہی میں اُبھر آئی تھی اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر کے زمانہ میں بھی بدستور نمایاں رہی۔ وہ صرف فاتح مصر ہی نہیں تھے بلکہ خلافت کے بھی اتنے بڑے حامی و مددگار تھے کہ اگر ان کا قدم درمیان نہ ہوتا تو غالباً قتل حسین سے پہلے ہی تاریخ کا رخ کچھ اور ہو جاتا۔ یہ کتاب اسی غیر معمولی انسان کی سیرت پر مشتمل ہے اور اس کے فاضل مصنف ڈاکٹر حسن ابراہیم حسن (مشہور مصری مورخ) ہیں۔

اس کا ترجمہ جناب شیخ محمد احمد صاحب پانی پتی نے کیا ہے جو عربی کتابوں کے ترجمہ کرنے میں خاص مہارت و سلیقہ رکھتے ہیں اور شایع کیا ہے مکتبۂ جدید لاہور نے جو اس سے قبل تاریخ اسلام کی متعدد کتابوں کے ترجمے شایع کر چکے ہیں۔

قیمت پانچ روپیہ۔ ضخامت ۳۴۰ صفحات۔

تذکرہ شعرائے قدیم تطہر نگر

شاید ہی کسی کو معلوم ہو کہ تطہر نگر، ترچناپلی کے کسی مقام کا نام ہے چہ جائیکہ اس دور افتادہ سرزمین میں اُردو شاعروں کا وجود! کہ اس کو سن کر واقعی اُردو کی وسعت پر حیرت ہوتی

اس میں سب سے پہلے حضرت تطہیر ولی کا ذکر کیا گیا ہے جو اب سے ۹۰۰ سال قبل وہاں پائے جاتے تھے، اس کے بعد عبدالرزاق راسخ، غلام مصطفےٰ مرغوب، فرحت، قمرالدین مہر، عاجزہ (خاتون)، امین الدین امین، عارف سہروردی، عبدالغفور راز، سیف، عزیز، انوری، ذوقی اور مصطفےٰ اشعراء ترچناپلی کا ذکر کیا گیا ہے، مولف نے ہر ایک کا نمونۂ کلام بھی دیا ہے اور اس پر اپنی رائے بھی ظاہر کی ہے۔

یہ تذکرہ جناب حضرت سہروردی کی کاوش کا نتیجہ ہے، جس کا ملک کو اعتراف کرنا چاہئے۔

قیمت ایک روپیہ - ملنے کا پتہ :- اسلامیہ بک ڈپو کرنول -

شاعری کے نئے دور بھارتی گیان پیٹھ کاشی کا بڑا مشہور ہندی ادارہ ہے جو عرصہ سے اُردو کے شاعرانہ و ناقدانہ لٹریچر کو ہندی میں منتقل کرکے بڑی اہم ادبی خدمات انجام دے رہا ہے۔

یہ کتاب اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس میں نئے دور کے اُردو شاعروں کے کلام کا انتخاب پیش کیا گیا ہے۔

شرح القصیدہ اب سے تقریباً ۶۷ سال قبل ۱۸۹۳ء کی بات ہے مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کے دعوائے تجدید و مہدویت سے ملک کی فضا گونج رہی تھی اور مخالفت کا ایک طوفان ان کے خلاف برپا تھا۔ آریہ، عیسائی اور مسلم علماء سبھی ان کے مخالف تھے اور وہ تن تنہا ان تمام حریفوں کا مقابلہ کر رہے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب انھوں نے مخالفین کو "ہل من مبارز" کے متعدد چیلنج دئے اور ان میں سے کوئی سامنے نہ آیا۔ ان پر منجملہ اور اتہامات کے ایک اتہام یہ بھی تھا کہ وہ عربی و فارسی سے نابلد ہیں۔ اسی اتہام کی تردید میں انھوں نے یہ قصیدۂ نعت عربی میں لکھ کر مخالفین کو اس کا جواب لکھنے کی دعوت دی، لیکن ان میں سے کوئی بروئے کار نہ آیا۔

میرزا صاحب کا یہ مشہور قصیدہ ۶۹ اشعار پر مشتمل ہے اور اپنے تمام لسانی و فنی محاسن کے لحاظ سے ایسی عجیب و غریب چیز ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا، ایک ایسا شخص جس نے کسی مدرسہ میں زانوئے ادب تہ نہ کیا تھا، کیونکر ایسا فصیح و بلیغ قصیدہ لکھنے پر قادر ہوگیا۔ اسی زمانہ میں ان کے مخالفین یہ بھی کہا کرتے تھے کہ ان کی عربی زبان کی شاعری غالباً ان کے مرید خاص مولوی نورالدین کی ممنون کرم ہے، لیکن اس الزام کی لغویت اسی سے ظاہر ہے کہ مولوی نورالدین خود میرزا صاحب کے بڑے معتقد تھے اور اگر میرزا صاحب کے عربی قصاید وغیرہ انھیں کی تصنیف ہوتے تو مرزا صاحب کے اس کذب و دروغ پر کہ یہ سب کچھ خود انھیں کی فکر کا نتیجہ ہے، سب سے پہلے مولوی نورالدین ہی معترض ہوکر اس جماعت سے علحدہ ہو جاتے، حالانکہ مرزا صاحب کے بعد وہی خلافت کے مستحق قرار دئے گئے۔

یہ رسالہ میرزا صاحب کی اسی عربی قصیدہ کی شرح ہے جس کا ذکر ابھی ہو چکا ہے۔ یہ شرح مولوی جلال الدین شمس نے لکھی ہے جو کسی وقت بلادِ عرب و انگلستان میں احمدی مبلغ کی خدمات انجام دے چکے ہیں۔ یہ شرح انھوں نے بڑی عقیدتمندانہ کاوش سے لکھی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے ظاہر کر چکے ہیں، یہ قصیدہ نہ صرف اپنی لسانی و فنی خصوصیات بلکہ اس والہانہ محبت کے لحاظ سے بھی جو مرزا صاحب کو رسول اللہ سے تھی، بڑی پر اثر چیز ہے۔

یہ قصیدہ اس شعر سے شروع ہوتا ہے :-

یا عین فیض اللہ والعرفان   یسعیٰ الیک الخلق کالظمآن

اور اختتام اس شعر پر ہوتا ہے :-

جسمی یطیر الیک من شوقٍ علا   یالیت کانت قوۃ الطیران

یہ رسالہ الشرکۃ الاسلامیہ ربوہ (پاکستان) سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔

"اے شاہدِ بازار"

(پروفیسر ایم - اے حفیظ - بنارسی)

دن ڈھلتے ہی روشن ہوئی جوں شمع سرِ شام
یوں خود کو سجائے ہوئے بیٹھی ہے لبِ بام
امیدِ خریدار میں جس طرح دکاندار
اے شاہدِ بازار!

ہونٹوں کو تبسم کا نیا ڈھنگ سکھایا
آنکھوں سے اشارے کئے غمزوں سے بلایا
ابرو کو بنایا کبھی چلتی ہوئی تلوار
اے شاہدِ بازار!

جو بھی تری بزمِ طرب و عیش میں آیا
سو ناز سے انداز سے دیوانہ بنایا
پیش آئی محبت سے کیا پیار کا اظہار
اے شاہدِ بازار!

صہبائے جوانی بہر انداز لٹائی،
چھیڑا کبھی نغمہ تو کبھی رقص میں آئی
سکوں کی کھنک سے کبھی پازیب کی جھنکار
اے شاہدِ بازار!

مانا کہ تو اک داغ ہے دامانِ وطن پر
ہستی تری ناسور ہے اس پاک بدن پر
مجرم ہے مگر کون کسے کہئے گنہگار
اے شاہدِ بازار!

پیدا کسی حوّا کے گھرانے میں ہوئی تھی
تو بھی کسی سیتا ہی کے دامن میں پلی تھی
بدکار زمانے نے بنایا تجھے بدکار
اے شاہدِ بازار!

اے کاش کوئی تیری مصیبت کو سمجھتا
اے کاش کوئی تیری مدد کے لئے بڑھتا
اے کاش کہ ہوتا یہاں تیرا کوئی غمخوار
اے شاہدِ بازار!

جب تک کہ نہ اخلاق کا معیار ہو اونچا
جب تک کہ نہ انسان کا کردار ہو اونچا
قانون سے حل ہوگا نہ یہ عقدۂ دشوار
اے شاہدِ بازار!

(شفقت کاظمی)

جادۂ راہ سے واقف نہیں کوئی لیکن،
اک دنیا تیری جانب کو رواں ہے اے دوست
تیرے اُس لطف سے کیوں ہے دلِ شفقت محروم
وہ جو سرمایۂ نازِ دگراں ہے اے دوست

آئی تھی بصد خروش لیکن
راس آ نہ سکی ہمیں جوانی
محروم سہی ترے کرم سے
کٹ جائے گی یوں بھی زندگانی

اِن جفاؤں پہ بھی ہم تجھ کو دعا دیتے ہیں
کتنے خوگردۂ تسلیم و رضا ہیں اے دوست

عہدِ ماضی کی یاد

(جسونت رائے رعنا بلسوی)

عمر بھر وہ یاد ہم کو صبح و شام آتے رہے
جن کا کچھ حاصل نہ تھا ایسے پیام آتے رہے

پھیر لی کوئے بتاں سے دل کی جانب جب نظر
مدتوں تک بے وفاؤں کے سلام آتے رہے

کیا کروں تفصیل، کھلتا ہے محبت کا بھرم
جانے کس کس کے شبِ غم لب پہ نام آتے رہے

جو جگہ جس کی تھی پُر ہونے پہ خالی ہی رہی
یوں تو دنیا میں بہت قائم مقام آتے رہے

اب انھیں جام و سبو سے دل میں ہوتی ہے خلش
پہلے کچھ دن جو سکونِ دل کے کام آتے رہے

انتہا یہ شوق میں راتیں بسر ہوتی رہیں
اور برسوں اُن کے آنے کے پیام آتے رہے

داستانِ شوق رعنا یوں مرتب ہو گئی
آنکھوں ہی آنکھوں میں الفت کے پیام آتے رہے

آج کا علم

(سیدہ اختر)

علم کہ تھا جو کبھی زندگی کا ثبات !
آج ہے اس علم سے تنگ جہانِ حیات !

علم کے فیضان سے نظمِ جہاں منتشر !
علم کے امکان سے خطرۂ صد حادثات !

نفرت و بغض و عناد، مکر و فریب و فساد !
کتنے بھیانک ہیں آج علم کے ذات و صفات !

مرکزِ صد قتل و خوں، ماتمِ امن و سکوں !
نعرۂ جنگ و جدل، مژدۂ راہِ نجات !

علم کا وہ دور بھی مجھ کو ابھی تک ہے یاد
جب کہ یہی علم تھا محرمِ امن و نجات !

جلوہ تھی ہر تیرگی ... روشنیِ علم سے !
ذرے تھے خورشید وار قطرے تھے آبِ حیات !

گل ہی نہیں خار بھی جانِ بہاراں تھے جب !
صبح دل افروز تھی صحنِ گلستاں کی رات !

اخترِ رنگیں نوا، اب وہ کہاں ہے فضا !
یاد دلاتی ہے کیوں گذرے ہوئے واقعات !

آشوبِ حرم
(ایک کردار)

پروفیسر شور (علیگ)

ہم نشینِ خدا رسول کے یار ۔ — خلد بر دوش، خالقہ بکنار
سینہ قرآنِ جہل کا جزدان — قلب آیاتِ کبر کا طومار
آنکھ عرفان و ہوش کی محراب — سینہ جہلِ بسیط کی دیوار
ہونٹھ پر "لا الٰہ الا اللہ"! — اور سینے میں زہر کژدم و مار
جیب اقدس میں کفر کا فتوے — دستِ اطہر میں شرع کی تلوار
خلق بے دین و کافر و زندیق — آپ حور و قصور کے مختار
جنتِ گوش نرمیٔ آواز — قاتلِ ہوش گرمیٔ گفتار
اپنے لہجے میں پرنیان و حریر — اپنی فطرت میں خار کا آزار
چہرہ آئینۂ مسلمانی — سینہ سالوس و مکر کا زنگار
ہر نظر زہر میں بجھا ہوا تیر — ہر نفس ایک سانپ کی پھنکار
خود فریبی کی نیند جہل کی رات — بالشِ وہم و بسترِ پندار
چہرہ فکر و نگاہ کا غماز — سر پہ عرفان و ہوش کی دستار
ہونٹھ پر آفتاب عالم تاب — اور سینہ تمام تیرہ و تار
جاہلوں کے جنید بغدادی — کم سوادوں کے رومی و عطار
خودگر و خود تراش افلاطون — اپنا تابوت اپنے دوش پہ بار
اپنی یزداں فریبیاں بھی حلال — اور تسبیحِ غیر بھی زنار
جیسے خفاش اور پھر اُس پر — صبح کے آفتاب پر یلغار
چشم و دل پر تعصبات کی گرد — ہوش سے جنگ، عقل سے پیکار
جیسے شب ہو سحر پہ دام فگن — جیسے ذرہ ہو آفتاب شکار
جیسے شبنم حریفِ دجلہ و نیل — جیسے خاشاک ہو ہوا پہ سوار
جیسے سورج پہ ہنس رہا ہو چراغ — جیسے اُلجھا ہو آندھیوں سے شرار
جیسے طوفاں پہ خس ہو حملہ طراز — جیسے ٹکرائے پربتوں سے غبار
تیکھی چتون کھنچے کھنچے تیور — گفتگو تیر خامشی تلوار!

در برابر چو گوسپندِ سلیم
در قفا ہمچو گرگ مردم خوار!

(متین نیازی)

ہستی سے اپنی آج ہوئے باخبر سے ہم
پہونچے کہاں ہیں گذر کے تمھاری نظر سے ہم

غم سہتے سہتے عشق کی منزل وہ آگئی
اب یہ گماں ہے جیسے ہوں خود راہبر سے ہم

بیگانہ وار بے خطر و بے نیازِ شوق،
گزرے ہیں اس طرح بھی تری رہگذر سے ہم

نباہ کرلیا جس شخص نے زمانے سے
وہ بے نیاز رہے تیرے آستانے سے!

نقابِ رخ تو اٹھاؤ جھلک دکھاؤ تو،
ہم اپنی جراتِ دیدار آزما لیں گے

تم اپنی فکر کرو، دل کہیں نہ دکھ جائے
ہمارا کیا ہے کہ ہم زہرِ غم بھی کھالیں گے

یاد یوں بھی کسی کی آئی ہے
زندگی کا پیام لائی ہے

حسنِ فطرت کا راز کیا کہیئے
اک مصور کی خود نمائی ہے

زندگی میں کوئی کشش نہ رہی
غم سے دامن بچا کے پچھتائے

اس سے بے سود ہے امیدِ کرم
جو تغافل سے باز آجائے

(غنی احمد غنی)

کاوشِ سعیِ طلب کب مجھے راس آتی ہے
وہ جو ملتے ہیں تو پھر زندگی کھو جاتی ہے

شامِ غم دیکھ کے افسردہ مجھے یاد تری،
تیری زلفوں سے بھی اک شام چرا لاتی ہے

[illegible] ہے کوئی یہ بادیٔ دل کی کس سے
اب تو وہ آنکھ بھی ملتے ہوئے شرماتی ہے

[illegible] کون یہ آیا ہے تصور میں قریب
چاندنی سی مری سانسوں میں گھلی جاتی ہے

جنبشِ لب کا کسے ہوش تری خلوت میں،
دل دھڑکنے کی بس آواز سنی جاتی ہے

وہی غارت گرِ دنیائے سکوں بھی ہے غنیؔ
زندگی جس کے تصور سے سکوں پاتی ہے

کاوش بدری (مدراس)

نویدِ صبحِ طرب ہے تری نظر کی کرن
قدم کا لوچ ہے یا جنبشِ بہارِ چمن

مرے قدم بقدم چل رہی ہے منزل بھی،
نہ شوقِ راہنمائی، نہ خدشۂ رہزن

ہر ایک گام ہے معمارِ جادۂ ہستی،
ہر ایک لمحۂ گذراں ہے وقت کی دھڑکن

خزاں کی دست درازی کی بات، کل کی ہے
ہیں چاک چاک ازل سے گلوں کے پیراہن

جولائی سنہ ۱۹۶۰ء

خاص نمبر

نگار

قیمت فی کاپی

ہندوستان | پاکستان

دو روپے

سالانہ چندہ [illegible]

ہندوستان | پاکستان

دس روپے

دوست بنانے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے

ہمیشہ اسے استعمال کیجیے

APPLE JUICE
Gold Coin
Real APPLE Juice

گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس
صاف و شفاف

بنانے والے

ڈائر میکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ

قائم شدہ ۱۸۵۵ء

فیکٹریز — سولن بروری - لکھنؤ ڈسٹلری - کسولی ڈسٹلری
موہن نگر بروری اینڈ الائیڈ انڈسٹریز (یو پی)

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہو گیا

نگار

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

(جون کا پرچہ علحدہ شایع نہیں ہوا)

۳۹ واں سال | فہرست مضامین جولائی ۱۹۶۰ء | شمارہ ۵ ۔ ۶ ۔ ۷

ملاحظات

میرا سفر پاکستان

روانگی لکھنؤ ۔۔ ۸ مئی ۔۔۔ ورود لاہور ۔۔۔ ۹ مئی
قیام لاہور: ۴۸ گھنٹے
روانگی لاہور ۔۔ ۱۱ مئی ۔۔۔ ورود کراچی ۔۔۔ ۱۲ مئی
قیام کراچی: ۳۰ دن
روانگی کراچی ۔۔ ۱۲ جون ۔۔۔ ورود لکھنؤ ۔۔۔ ۱۵ جون

یہ ہے میری مختصر سی روداد سفر، وقت و تاریخ کی تعیین کے لحاظ سے ۔۔ لیکن بہ لحاظ تاثرات وہ بڑی طویل داستان ہے۔ اتنی طویل کہ

میرا یہ رشتۂ عمر زکجا بکشایم

یعنی اگر اس وقت میں صرف مخلصین امرتسر، احباب لاہور اور کرمفرمایان کراچی کے ذکر پر اکتفا کروں تو بھی غالباً دفتر کے دفتر سیاہ ہو جائیں اور بات پھر بھی "ہیئرہ سرائی" اور "آشفتہ نوائی" سے آگے نہ بڑھے۔

امرتسر اور جناب قاصر

۹ مئی کی صبح کو جب گاڑی امرتسر اسٹیشن پہونچی تو دیگر احباب امرتسر کے ہجوم میں جب صادق جناب قاصر کا درخشاں چہرہ بھی نظر پڑا تو سفر کی تمام کلفتیں یک لخت محو ہو گئیں۔

اے خوشا روزے کہ رویش با بداں دیدہ ام

میں کیونکر فراموش کر سکتا ہوں

جناب قاصر کے اس بے نہایت جذبۂ خلوص و محبت کو کہ باوجود شدید ضعف و علالت انھوں نے اسٹیشن تک آنے کی زحمت گوارا فرمائی اور مراسم مہمانداری بجا لانے میں تکلف کی حد کر دی۔

جب لاہور جانے والی گاڑی میں بیٹھ گیا تو میں نے اصرار کیا کہ وہ واپس تشریف لے جائیں کیونکہ آثار درد و کرب ان کے چہرہ سے نمایاں تھے، لیکن وہ نہیں مانے اور جب تک ٹرین چل نہیں دی مجھ سے جدا ہونا انھوں نے گوارا نہیں کیا۔

من چہ در پائے تو ریزم کہ خورائے تو بود
سر نہ چیزے ست کہ شائستۂ پائے تو بود

لاہور و احباب لاہور

ایک گھنٹہ کے بعد جب لاہور اسٹیشن پر گاڑی رکی تو ہجوم احباب میں سب سے پہلے طفیل صاحب سے نگاہ دوچار ہوئی، پھر جناب شورش کاشمیری سے، لیکن عالم یہ تھا کہ،

دہند شوق و لے رخصتِ نظرہ دہند

کچھ خبر نہیں کہ میں نے کیا کہا، اور کیا دیکھا

رخ کشودند و لب ہرزہ سرایم دادند
دل ربودند و دو چشم نگرانم دادند

اور کشمکش کے آداب و مراسم بجا لانے کے بعد آخر کار پھر ایک بار میں نے اس سرزمین شعر و ادب پر قدم رکھا جہاں اب سے قبل میں اپنے عہد شباب کا ایک حصہ گزار چکا تھا اور اس طرح گزار چکا تھا

کہ خیالش دہد آئینۂ جاں را صیقل!

لاہور کے عصرانے

اسی دن شام کو طفیل صاحب کے عصرانے میں شریک ہوا (جس کی اطلاع وہ مجھے پہلے ہی لکھنؤ دے چکے تھے) اور یہاں کے بہت سے ادیبوں، صحافیوں اور دانشوروں سے تبادلۂ خیال کی سعادت نصیب ہو گئی۔

طفیل صاحب بڑے متین و سنجیدہ لیکن شریر قسم کے ادیب و صحافی ہیں اور پاکیزگیٔ ذوق کے لحاظ سے یکسر نقش و رنگ، اس لئے ان کا عصرانہ بھی انھیں تمام خصوصیات کا امتزاج تھا۔ گویا "Tufail turned inside out"

دوسرے دن شام کو میاں بشیر احمد (اڈیٹر ہمایوں) نے بھی دعوتِ عصرانہ سے سرفراز فرمایا اور یہاں بھی لاہور کے اکابر علم و ادب سے تادیر سلسلۂ گفتگو جاری رہا۔ معلوم نہیں اس زندگی میں اب دوبارہ ان کو دیکھ سکوں گا یا نہیں، مگر اس کا افسوس بھی کیا!

ہزار شمع بکشتند و انجمن باقی ست

میاں صاحب کی نسبت نیاز مندی مجھے اس وقت سے حاصل ہے جب عرض نغمہ (ترجمۂ گیتانجلی) شائع کرنے کے چار سال بعد، میں ۱۹۱۸ء میں دہلی میں روزنامۂ رعیت ایڈٹ کر رہا تھا اور ٹیگور کے "طیور آوارہ" کے متعلق میرے اور میاں صاحب کے درمیان سلسلۂ مراسلت جاری تھا۔ اس لئے ان کا ملنا دراصل ایک ایسے کھوئے ہوئے "ہمدم دیرینہ" کا ملنا تھا جس کے سامنے "ملاقات خضر و مسیحا" بھی کوئی چیز نہیں۔

فرخندہ شبے باید و خوش مہتابے
تا با تو حکایت کنم از ہر بابے

لیکن افسوس ہے یہ فرصت نصیب نہ ہو سکی۔

عشائیہ شورش اسی دن شام کو جناب شورش کے عشائیہ میں شریک ہوا۔ اپنے تخلص کا صحیح ترین مصداق، ایک ہنگامہ خیز، ہنگامہ طلب، بیباک شخصیت۔ "ادیب و شاعر و نقاد اور کیا کیا کچھ" ——— یہاں بعض اکابر سیاست سے بھی شرف نیاز حاصل ہوا۔ سر شہید حسین سہروردی، پاکستان کے معزول وزیر اعظم۔ جن سے مل کر پاکستان کی عوامی لیگ کا وہ عہد یاد آگیا جب سب سے پہلے حکومت میں رابطۂ عوام کا تجربہ کیا گیا اور بدقسمتی سے ناکام رہا۔

یہیں سب سے پہلے سید قاسم رضوی کو دیکھا اور بے اختیارانہ ان کے رضا کارانہ دور میں حیدر آباد کے ہزاروں بے گناہ مسلمانوں کے واقعات ذبح و قتل سامنے آگئے۔ "پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ"

ورودِ کراچی ۱۲ مئی کو کراچی پہونچا تو یوں سمجھئے کہ دیارِ محبت میں پہونچ گیا۔ اپنے فرزندوں، اپنے جگر پاروں، اپنے ہم وطنوں، اپنے بچھڑے ہوئے دوستوں کی آغوش میں پہونچ گیا۔ اور — سواحل بحر سندھ کی ٹھنڈی ہواؤں میں پورا ایک مہینہ اس طرح گزر گیا

گویا ہمارے سر پہ کبھی آسماں نہ تھا

کراچی کی عوامی زندگی اب سے ۸ سال قبل میں نے جس کراچی کو دیکھا تھا وہ اب سے بہت مختلف تھا، پہلے یہاں کی آبادی نو دس لاکھ سے زیادہ نہ تھی، اور اب وہ ۲۶ لاکھ پہونچ گئی ہے۔

شہر کے جو حصے پہلے ویران تھے وہ اب آباد ہیں، جہاں کھنڈر نظر آتے تھے، وہاں اب میلوں تک محلات و قصور نظر آتے ہیں، سڑکوں کی وسعت و صفائی، دوکانوں کی آرائش و زیبائش، تفریح گاہوں کی وسعت، کاروباری چہل اور زندگی کی گہما گہمی ان سب میں غیر معمولی اضافہ نظر آتا ہے اور دنیا کے دوسرے بڑے بڑے متمدن شہروں کی طرح یہاں بھی انسانوں کا ایک سمندر ہر وقت موجزن رہتا ہے۔

یہاں انسان چلتا نہیں دوڑتا ہے۔ سانس نہیں لیتا ہانپتا ہے اور جب دن بھر کی اعصاب شکن خستگی کے بعد رات کو بستر پر جاتا ہے تو سوتا نہیں، مر جاتا ہے اور جب صبح کو یہاں کی ٹھنڈی ہوائیں اس میں جان ڈال دیتی ہیں، تو وہ پھر مشین کی طرح حرکت میں آجاتا ہے۔ گویا یوں سمجھئے کہ یہاں

صبح کرنا شام کا لانا ہے جوئے شیر کا

مغربی شہروں سے اس کا مقابلہ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کی ہر وقت رواں دواں زندگی ہر باعمل قوم میں پائی جاتی ہے، لیکن مغربی شہروں کی منہمک زندگی کا مقابلہ یہاں کی زندگی سے کیجئے تو دونوں میں بڑا فرق نظر آئے گا، وہاں کا انسان محنت کرتا ہے، حصول فراغ کے لئے، یہاں کا انسان محنت کرتا ہے، صرف زندہ رہنے کے لئے۔ وہاں محنت کا جو صلہ ملتا ہے وہ ضروریاتِ زندگی سے بہت زیادہ ہوتا ہے اور یہاں صرف بقدر کفاف بلکہ شاید اس سے بھی کم — وہاں کی عملی زندگی میں نشاط کا عنصر بھی شامل ہے، اور یہاں خستگی کے سوا کچھ نہیں۔ وہاں اضطراب عمل ضرور ہے لیکن سکون کا فقدان نہیں — یہاں کی زندگی نام ہے الکہ دائمی تشنج کا، اک مسلسل کرب کا اور اس دھڑکے کا کہ "اگر نہ ہو تو کہاں جائیں، ہو تو کیونکر ہو!"

وہاں کا انسان اپنے مستقبل کی طرف سے مطمئن ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اگر کسی وقت اس کے ہاتھ پاؤں نے جواب دیدیا تو حکومت اس کی کفالت کی ذمہ دار ہے، لیکن یہاں کا انسان ہر وقت اس اندیشہ میں مبتلا رہتا ہے کہ اگر وہ معذور ہو گیا تو پھر ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مر جانے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ لیکن باوجود اس کے یہاں کے مسلمانوں کی غفلت کا جو عالم ہے اس کی داستان بھی سن لیجئے

مسلمانوں کا اسراف بیجا مسلمان بڑی فضول خرچ قوم ہے اور اپنے جذبات پر قابو رکھنا اسے نہیں آتا، لیکن یہاں وہ اپنے آپ سے کتنی باہر ہو گئی ہے اس کا صحیح اندازہ آسان نہیں

آپ کو سن کر حیرت ہوگی کہ یہاں کے متوسط الحال گھرانوں میں بھی صرف پان کا خرچ سو دو سو روپیہ ماہوار سے کم نہیں، اور یہاں کوئی عورت یا لڑکی ایسی نہیں جو دس روپیہ فی گز قیمتی کپڑے کی کم از کم دو گز لانبی قمیص نہ پہنتی ہو (حالانکہ اس بیوقوف کو جاننا چاہئے کہ لانبی قمیصوں کا استعمال صرف انھیں اقوام کی عورتوں میں پایا جاتا ہے جو ننگی رہتی ہیں اور اپنی لانبی قمیص سے شلوار کا کام لیتی ہیں) لیکن یہاں لانبی قمیص بھی ہے، جوڑی چکلی شلوار بھی جو اس کی خوش قامتی و رعنائی کو بھی خاک میں ملا دیتی ہے۔ اسی پر قیاس کیجئے مردوں کے قیمتی لباس، سگریٹ و سیونٹی وغیرہ کے فضول مصارف کا اور افسوس کیجئے ان کی حالت پر کہ کبھی ایک لمحہ کے لئے بھی انکو یہ سوچنے کی توفیق نہیں ہوتی کہ اگر وہ اسلام کی بتائی سادہ زندگی و معاشرت اختیار کرلیں تو کروروں روپیہ کی سالانہ قومی دولت ضائع ہونے سے محفوظ رہ سکتی ہے اور اس سے خدمت ملک و وطن کے کتنے اہم کام انجام پا سکتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر خود قوم اسدرجہ بے پروا اور ناعاقبت اندیش ہو تو کیا پھر یہ حکومت کا فرض نہیں کہ وہ اقتصادیات کے اس اہم بنیادی مسئلہ کو اپنے ہاتھ میں لے لے۔

جبریہ انشورنس اور قومی فنڈ یعنی اگر حکومت عوام کے ان فضول و مضرت رساں مشاغل کو حکماً بند نہیں کرا سکتی، اگر وہ یہ حکم نہیں دے سکتی کہ پاکستان کی تمام عورتوں کے قمیصوں کے دامن قینچی سے کاٹ ڈالے جائیں۔ (حالانکہ مصطفےٰ کمال پاشا نے کوٹ کی لمبائی میں صرف دو انچ کی کمی کرکے لاکھوں روپیہ سالانہ قوم کا بچا لیا تھا) تو پھر حکومت کو چاہئے کہ وہ جبریہ انشورنس اسکیم نافذ کرکے کم از کم دسواں حصہ ہر شخص کی آمدنی کا قومی فنڈ میں جمع کرتی رہے جس کا ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ لوگ خود اپنے فضول مصارف کم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے دوسرے یہ کہ جمع شدہ رقم آڑے وقت خود قوم کے کام آئے گی۔

الغرض سخت ضرورت اس امر کی ہے کہ پاکستان کے مسلمانوں کو بیجا نمود و نمائش سے ہٹا کر اسلام کی بتائی ہوئی سادہ زندگی و سادہ معاشرت پر لے آیا جائے اور اگر وہاں کے مذہبی رہنما اس باب میں کچھ نہیں کر سکتے، تو پھر حکومت ہی کو وہ کرنا چاہئے جو حضرت عمر نے اپنے عہد خلافت میں تمام اسلامی معاشرہ کو ایک سطح پر لانے کے لئے کیا تھا۔

اس مسئلہ کو تجارت اور بلند اقتصادیات کے اصول سے دیکھئے تو بھی اس میں بہت سے فوائد مضمر ہیں۔ کیونکہ اس طرح باہر سے آنے والے ریشم و سامان تعیش کی درآمد بند ہو جائے گی اور ——————— کپڑا طیار کرنے والی ملیں اپنے ہی ملک کی روئی سے سادہ کپڑے طیار کرنے پر مجبور ہوں گی جس سے ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ ملک کا روپیہ باہر بہت کم جائے گا اور دوسرے یہ کہ انڈسٹری کو Ethics (اخلاقی) اصول پر چلانے کا رجحان ملک میں پیدا ہو جائے گا۔ جو کم ترقی یافتہ غریب ممالک کے لئے اشد ضروری ہے۔

بیت المال اور تنظیم زکوٰۃ یہاں آکر مجھے معلوم ہوا کہ حکومت پاکستان، بیت المال اور تنظیم زکوٰۃ کے سوال پر بھی غور کر رہی ہے میں سمجھتا ہوں کہ اگر حکومت اس میں کامیاب ہو گئی تو یہ اس کی بڑی انقلاب انگیز کامیابی ہوگی کیونکہ عہد خلافت راشدہ میں بیت المال ہی کی تنظیم نے مسلمانوں کو آگے بڑھایا تھا اور اب بھی تمام مسلمانوں کو حبل المتین سے وابستہ کرنے کی یہی ایک تدبیر ہے۔ لیکن موجودہ دور میں جبکہ مالیاتی نظام کی پیچیدگیاں بہت بڑھی ہوئی ہیں، اس ارادہ کی تکمیل آسان نہیں اس کے لئے بڑا زبردست مجاہدانہ قدم اٹھانا پڑے گا اور سب سے پہلی کڑی منزل وہ ہے جب حکومت کو مولویوں سے نپٹنا پڑے گا، کیونکہ وہ مشکل ہی سے گوارا کریں گے کہ یہ نوالہ اس کے منہ سے چھین جائے۔ اس کے بعد تشریعی و انتظامی دشواریوں کی منزل ہے، جہاں تک اس کی تشریعی حیثیت ہے وہ تو خیر زیادہ مشکل نہیں۔ اس سلسلہ میں صرف زکوٰۃ، صدقہ، خیرات، مال نامی و غیر نامی املاک کی تعریف بتا دینا ہے اور اسی کے ساتھ نصاب در رقم زکوٰۃ وغیرہ کی تعیین، لیکن اس کا تنظیمی پہلو بڑی چھان بین چاہتا ہے، اس کے لئے ساری آبادی کی ہموار فہرست مرتب کرنا ہوگی، یہ معلوم کرنا ہوگا کہ کس شخص کی کتنی آمدنی ہے۔ کتنا مال یا روپیہ اس کے گھر یا بینک میں جمع ہے

سکنی و زرعی جایداد کتنی اور کس نوعیت کی ہے، کیا آمدنی ہے کیا خرچ ہے، قرض کا بار ہے یا نہیں وغیرہ وغیرہ۔ پھر اسی کے ساتھ ان لوگوں کی فہرست علحدہ بنانا ہوگی جو اس وقت ٹیکس ادا کر رہے ہیں اور غور کرنا پڑے گا کہ اگر ان سے زکوٰۃ لی جائے گی تو وہ صدقہ و انفاق کی صورت میں ہوگی یا کسی اور صورت میں۔ پھر ہندو آبادی کو بھی سامنے رکھ کر غور کرنا ہوگا کہ آیا ان کی حیثیت ذمی کی قرار دی جائے گی یا کچھ اور ۔ الغرض یہ اور اسی قسم کے بہت سے مسایل اس سلسلہ میں سامنے آئیں گے جن کا سلجھانا آسان نہیں، اور اگر یہ تمام گتھیاں سلجھ جائیں تو بھی ایک اور نہایت ضروری و اہم بنیادی سوال سامنے آتا ہے۔

رسول اللہ کا ارشاد ہے کہ :-

"اذا اعطیتموا الزکوٰۃ فلا تنسوا ثوابہا ان تقولوا اللہم اجعلہا مغنما ولا تجعلہا مغرما"

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب زکوٰۃ ادا کرو تو یہ سمجھ کر ادا کرو کہ وہ تمہاری بھلائی کے لئے ہے کوئی جرمانہ یا تاوان نہیں ہے۔

یعنی زکوٰۃ ادا کرنے کی اصل روح خوشدلی ہے اور عوام میں یہ خوشدلی صرف اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب عرصہ تک پروپگنڈا کرنے کے بعد ان کو اس بات کا یقین دلا دیا جائے کہ زکوٰۃ کی رقم خود انھیں کے فلاح و بہبود پر صرف ہوگی، اس سے ان کے بچوں کی مفت تعلیم کا انتظام کیا جائے گا، تعلیمی وظایف دے کر انھیں باہر بھیجا جائے گا، ان کے لئے صحت گاہیں، شفاخانے، صنعتی مدارس قایم کئے جائیں گے۔ چھوٹی چھوٹی صنعتوں کو رواج دیا جائے گا، ان کے یتیموں، بیواؤں، ضعیفوں کے مستقل وظایف مقرر کئے جائیں گے۔ پھر اگر حکومت عوام کو اس کا یقین دلا سکتی ہے اور اس یقین دہانی کے لئے وہ بیت المال کا سارا انتظام خود عوام ہی کے نمایندوں کو سونپ دینے کے لئے آمادہ ہو سکتی ہے، تو بے شک یہ تحریک اسے اپنے ہاتھ میں لینا چاہئے، ورنہ اس خارزار سے دور رہنا ہی بہتر ہے۔

قربانی اسی سلسلہ میں ایک اور بات ذہن میں آئی اور وہ مسئلہ قربانی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ رسمی قربانی کو اب بالکل ختم کر دینا چاہئے کیونکہ اول اول جن حالات و مصالح کے پیش نظر رسم قربانی کو رائج کیا گیا تھا وہ اب باقی نہیں ہیں اور قربانی کی اجتماعی اہمیت مفقود ہو چکی ہے۔ ضرورت ہے کہ حکماً اس رسم کو بند کیا جائے اور قربانی کے جانوروں کی قیمت نقد وصول کرکے اسے بیت المال میں جمع کیا جائے۔ اس سے ایک بڑا فایدہ تو یہ ہوگا کہ ہر سال لاکھوں مویشیوں کی جان بچا کر گوشت اور دودھ کی کمی کو پورا کیا جا سکے گا اور دوسرے یہ کہ قربانی کی کھالیں ان مذہبی و نیم مذہبی اداروں تک نہ پہونچ سکیں گی، جو زیادہ تر انھیں کھالوں کی آمدنی کے بھروسہ پر ملک کی سیاسی فضا کو خراب کرتے رہتے ہیں۔

مجالس و ادب یہاں کے دوران قیام میں، مجھے بعض ادبی مجالس میں بھی شرکت کا موقع ملا جن میں عمر فاروق صاحب کی بزم مشاعرہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے، خوش قسمتی سے یہاں کراچی کے تمام خوشگو و خوش فکر شعراء کے کلام سننے کا موقع مجھے مل گیا۔ ایک مختصر سی صحبت شعر و سخن میرے ہموطن دوست فرمان فتحپوری نے بھی شہر میں منعقد کی اور وہاں بھی بعض بڑے اچھے اچھے شعر سننے میں آئے۔

ان کے علاوہ حلقۂ فکر و نظر، اور رائٹرس گلڈ کے ارکان سے بھی تبادلۂ خیال کا موقع ملا اور مجھے یہ دیکھ کر مسرت ہوئی کہ خدمت اردو کا جذبہ یہاں ہر شخص کے دل میں پایا جاتا ہے اور باوجود اس کے کہ یہاں کی قومی زبان تنہا اردو نہیں ہے اور حکومت کی زبان قطعاً انگریزی ہے ادبی خدمات انجام دینے کا ولولہ سب کے دلوں میں موجود ہے۔ گو یہاں کے رسایل و جراید ابھی تک نہیں سمجھ سکے کہ اس وقت ملک کو کس لٹریچر کی ضرورت ہے۔

یہاں مجھ سے ہر جگہ یہی سوال کیا گیا کہ ہندوستان میں اردو کا مستقبل کیا ہے اور میں نے اس باب میں ان کی بہت سی غلط فہمیوں کو دور کرنا چاہا لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کو میری بات کا زیادہ یقین نہیں آیا اور شاید اسی لئے وہاں کے ریڈیو نے میرا وہ مختصر ریڈیائی تبصرہ نشر نہیں کیا جس کو ریکارڈ تو اسی ارادہ سے کیا گیا تھا لیکن بعد کو اس کی اشاعت نامناسب سمجھی گئی۔

یہاں کی ذہنیتوں کو مسموم کرنے کے ذمہ دار بڑی حد تک یہاں کے اخبارات ہیں جو بغیر تحقیق ہندوستان کی ہر بات کو غلط رنگ میں پیش کرنے کے عادی ہیں۔ چنانچہ میرے دورانِ قیام ہی میں وہاں کے بعض ذمہ دار ادیبوں نے کہا کہ "لیجئے اب ہندوستان سے اُردو کا نام بھی ختم ہو رہا ہے کیونکہ آئندہ اسے وہاں اُردو کو "مسلم کی ہندی" کہا جائے گا۔" میں یہ سن کر خاموش رہ گیا کیونکہ مجھے اس خبر کی حقیقت کا مطلق علم نہ تھا۔ لیکن یہاں لوٹ کر آیا تو معلوم ہوا کہ یہ حرکت صرف ایک معمولی اسکول کی کسی استانی کی تھی جس نے کسی طالب علم کے اُردو پرچے کے نمبر دیتے ہوئے اس کو "مسلم کی ہندی" لکھ دیا تھا۔ لیکن پاکستان کے اخبارات نے اس کو پیش کیا اس رنگ میں گویا یہ سب کچھ حکومت ہی کا کیا ہوا تھا۔ کسی ملک کی صحافت کا اس درجہ غلط اندیش ہونا بڑے افسوس کی بات ہے۔

پاکستان کی موجودہ حکومت اور اسکے اصلاحی تجربات

اب سے ۸ سال قبل جب میں یہاں آیا تھا تو یہ زمانہ وہ تھا جب غلام محمد یہاں کے گورنر جنرل تھے اور خواجہ ناظم الدین وزیر اعلیٰ۔ یعنی پاکستان کی عمر اس وقت صرف پانچ سال کی تھی، انگریزی حکومت کا MOMENTUM ختم ہو چکا تھا اور پاکستان کی نوزائیدہ حکومت بالکل Chaotic حالت میں تھی۔ ایک پگھلی ہوئی سی چیز جو کسی سانچے میں نہ ڈھل سکی ہو۔ زبردست اقتصادی و سیاسی بحران، اربابِ حکومت کی آپادھاپی، عمال کی کجروی، لیڈروں کا فقدان، شیعہ سنی کشمکش، احمدی و غیر احمدی تفریق، جماعتی انتشار و اختلال، مختلف جماعتوں کا باہمی تصادم اور نوچ کھسوٹ۔ الغرض پاکستان کی حالت ایک ایسے مرد بیمار کی سی تھی کہ

ایں خستہ اگر دیر زید شام بمیرد

پھر اس کے بعد یہاں کیا کیا انقلابات ہوئے، کتنی وزارتیں بدلیں، کتنی بار ایک کے سر سے تاج اُتار کر دوسرے کے سر پر رکھا گیا، یہ ایک طویل داستان ہے جس کا علم سب کو ہے، محتاجِ تفصیل نہیں۔ لیکن آخر کار اس کا ردِ عمل ہو کر رہا (جو ہمیشہ ان حالات میں ہوا ہے) اور اسی ردِ عمل کا نام موجودہ ایوب خانی دورِ حکومت ہے۔ جس کی یہ خصوصیت کہ باوجود آمرانہ حکومت ہونے کے بھی ہم اسے خالص شخصی حکومت نہیں کہہ سکتے۔ نظامِ حکومت کا بالکل نیا تجربہ ہے جس کے نتائج کا صحیح اندازہ لگانا فی الحال مشکل ہے۔

صدر ایوب خاں نے حکومت کے اعضاءِ ماؤفہ کو جس جرأت و دلیری سے قطع کر کے پاکستان کو جسمِ صالح بنانے کی کوشش کی، اقتصادی اصلاح کے سلسلہ میں جس شدید دار و گیر سے کام لیا، اور ترقی قوم کے لئے جو تجاویز ان کے پیشِ نظر ہیں وہ سب اپنی اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتی ہیں، لیکن ان کو عملی حیثیت دینا بڑا وقت اور صبر و تحمل چاہتا ہے۔

جسمِ پاکستان کا بڑا ناسور

جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا انھوں نے جسمِ پاکستان کو محفوظ رکھنے کے لئے بڑے سے بڑے آپریشن کو بھی نظر انداز نہیں کیا، لیکن افسوس ہے کہ ان کی نگاہ پاکستان کے اس ناسور کی طرف نہیں گئی جس نے خطرناک حد تک یہاں کے معاشرہ کو داغدار بنا رکھا ہے۔ یہ ناسور یہاں کے جاہل فقیروں اور مکار پیروں کا ہے جو نہ صرف یہاں کے عوام بلکہ خواص کے ذہنوں پر بھی چھائے ہوئے ہیں، اور اس طرح ملک کا لاکھوں روپیہ تخریبِ اخلاق کی راہوں میں صرف ہو رہا ہے۔

اس میں شک نہیں اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ خود یہاں کی آبادی کی ذہنیت واہمہ پرست ہے، لیکن اس ذہنیت کا بدلنا آسان نہیں، اس کے لئے صدیاں درکار ہیں، اس لئے بڑی غلطی ہوگی اگر اس انتظار میں وہ سب کچھ ہونے دیا جائے جو ہو رہا ہے اور اس اخلاقی گندگی کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو بڑھنے دیا جائے۔

صحیح سیاسی رجحان

اس میں شک نہیں کہ موجودہ دورِ جمہوریت میں عسکری حکومت کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا اور اکثر و بیشتر وہ آمرانہ انداز کی حکومت ہو کر رہ جاتی ہے لیکن خوشی کی بات ہے کہ جس حد تک خارجہ پالیسی کا تعلق ہے ایوب خان نے مصلحت کو عسکریت سے مغلوب ہونے نہیں دیا اور سب سے پہلی فرصت میں انھوں نے یہ محسوس کیا کہ پاکستان و ہندوستان کے باہمی تعلقات کا خوشگوار رہنا دونوں کے بقا و ترقی کیلئے از بس ضروری ہے اور اسی احساس کا نتیجہ تھا کہ بعض اختلافی مسائل پر باہم گفت و شنید شروع ہو گئی۔ اعلیٰ تر تم طرح ثابت نہیں ہوئی۔

(سلسلہ کے لئے دیکھئے صفحہ ۱۱۷)

تاریخ تمدنِ اسلامی کا ایک باب

عساکرِ اسلامی کا نظام

(نیاز فتحپوری)

تمدن کے ابتدائی دور میں جب انسان قبائلی زندگی بسر کرتا تھا، تو قبیلہ کے تمام مرد اس کی فوج تھے۔ لڑائی میں وہ سب کے سب بغیر کسی نظم و ترتیب کے حصہ لیتے تھے اور ہر شخص اپنی شجاعت کے لحاظ سے مالِ غنیمت کا حصہ دار ہوتا تھا۔ جب انسان کا دورِ حضارت و تہذیب شروع ہوا اور حکومتوں کی بنیاد پڑی تو اسی کے ساتھ کہانت اور عسکریت بھی وجود میں آئیں۔

مسیح سے دو ہزار سال قبل سب سے پہلے مصری حکومت فراعنہ نے فوج کی تنظیم کی جو رنگیوں اور حبشیوں پر مشتمل تھی اور انھیں کی مدد سے سواحلِ بحرِ احمر کی آبادیوں کو زیر کیا۔ اس کے بعد آشوری، بابلی، فنیقی، یونانی و رومی حکومتوں میں فوجی تنظیم ہوئی اور پھر اسلام میں۔

بہرحال اس باب میں فراعنہ کو سبقت حاصل ہے اور آثار سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے یہاں صف بندی کا رواج تھا۔ یعنی فوجیں قطار در قطار ایک کے پیچھے ایک چلتی تھیں جیسا آج کل دستور ہے، کہا جاتا ہے کہ رعمسیس ثانی کی فوج ۱۰ لاکھ پیادہ، ۲۴ ہزار سوار اور ۲۷ ہزار رتھوں پر مشتمل تھی۔ بعد کو یہی مصری نظام تھوڑے تغیر و تبدل کے بعد بابلیوں اور ایرانیوں میں بھی رائج ہوا۔

یونان یونانیوں نے جب صف بندی کے طریقہ کو اختیار کیا تو اس کا نام انھوں نے زبان میں Phalanx رکھا (انگریزی Flank)۔ اول اول ان کی فوج چار ہزار سپاہیوں پر مشتمل ہوتی تھی جو متعدد صفوں میں ایک کے پیچھے ایک چلتے تھے۔

فلپ مقدونی کے زمانہ میں یہ تعداد دو چند ہوگئی، اور اسکندر کے زمانہ میں چوگنی۔ اول اول صف بندی کے سلسلہ میں ایک سپاہی دوسرے سے ذرا فاصلہ پر کھڑا ہوتا تھا، لیکن سکندر نے یہ فاصلہ کم کر دیا، یہاں تک کہ ایک کا شانہ دوسرے کے شانہ سے اور ایک کی ڈھال دوسرے کی ڈھال سے مل گئی۔

سکندر نے نیزوں کو بھی رائج کیا جن میں سے بعض ۲۴ گز کے ہوتے تھے۔ پہلی صف والوں کے نیزے چھوٹے ہوتے تھے، دوسری صف والوں کے اس سے کچھ بڑے اور اسی طرح ان کا طول بڑھتا جاتا تھا، یہاں تک کہ پانچویں صف کا نیزہ پہلی صف سے بھی آگے تین گز باہر نکلا رہتا تھا۔

فلپ نے سواروں کے دستے بھی اپنی فوج میں شامل کئے اور سکندر نے ان کو مختلف اسلحہ سے آراستہ کیا جن میں منجنیق و دبابہ بھی شامل تھی اور اسی نظام کے ساتھ (چار صدی قبل مسیح) اس نے دنیا کو فتح کیا۔

روم۔ جب رومی حکومت قائم ہوئی تو اس نے بھی فوجی نظام میں یونان ہی کی تقلید کی۔ رومانی فوج میں ۶ ہزار سپاہی ہوتے تھے

پہلی صف جوان سپاہیوں کی ہوتی تھی، دوسری صف ادھیڑ عمر کے لوگوں کی اور تیسری صف تجربہ کار سپاہیوں کی۔ ہر صف کے ساتھ ایک دستہ سواروں کا بھی ہوتا تھا جو تیر و کمان، نیزہ اور گوپھن سے مسلح ہوتا تھا تاکہ دشمن کو پیادہ سپاہیوں سے زیادہ الجھنے کا موقع نہ ملے۔

اس کے بعد صف بندی کا طریقہ ختم کر کے انھوں نے کرادیسی (جتھوں) میں تقسیم کر دیا، ہر کردوس میں ۱۰۰ سپاہی ہوتے تھے اور دس کرادیس سے ایک فوج یا پلٹن بنتی تھی اور فتح اسلامی تک یہی نظام رومی فوج کا قایم رہا۔

جس وقت ظہور اسلام ہوا تو رومی سپاہ ایک لاکھ بیس ہزار تھی۔ ہر دس ہزار سپاہیوں پر ایک افسر کمان کرتا تھا جسے بطریق کہتے تھے اور اس کی ماتحتی میں دو افسر پانچ پانچ ہزار پر کمان کرنے والے اور بھی ہوتے تھے، جنھیں تومرخان کہتے تھے۔ ہر تومرخان کے نیچے ہزار ہزار سپاہیوں کا افسر درنجاری (Drlingarei .) کہلاتا تھا، اور اس کی ماتحتی میں ہر دو سو سپاہیوں پر پانچ قومس (Comes .) ہوتے تھے جو قومس کا ماتحت القوریوں (Enturaones .) ہوتے تھے اور ان کے نیچے دمردلح جو دس سپاہیوں کا انچارج ہوتا تھا۔

ایرانیوں کی فوج چار طبقوں پر منقسم تھی، پہلا طبقہ بہت اونچے کمانداروں کا تھا جنھیں میرمیران کہتے تھے، ان کے نیچے چار اسپہبند ہوتے تھے، ان کے نیچے مرزبان اور مرزبان کے نیچے چار سالار اور ہر سالار، دس سواروں اور پانچ پیادہ سپاہیوں کا افسر ہوتا تھا۔

عربوں کی فوج

ظہور اسلام سے قبل عرب وحشیانہ زندگی بسر کرتے تھے اور ان کے یہاں کوئی فوجی نظام نہ تھا، جب کوئی قبیلہ دوسرے قبیلہ پر حملہ کرتا تو اپنے قبیلہ کے تمام مردوں کو جمع کرتا جن میں سوار و پیادہ سبھی ہوتے تھے۔ جو تیر و کمان، نیزہ و تلوار سے آراستہ ہوتے تھے۔ اسلام سے قبل عرب کے ملوک حمیر اور ملوک حیرہ کے زمانہ میں بے شک ایک نظام تھا اور ان کی فوجوں کو دوسر اور شہباء کہتے تھے۔ لیکن حجاز کے عرب بالکل وحشی تھے۔

ظہور اسلام کے بعد جب تمام عربی قبایل متحد ہو گئے تو سب کے سب مجاہد ہو گئے اور رفتہ رفتہ ان میں عسکری نظام بھی پیدا ہونے لگا۔ مسلمانوں کی سب سے پہلی فوج وہ تھی جو صرف مہاجرین پر مشتمل تھی، مدینہ پہونچنے کے بعد انصار کے شمول سے اس میں اضافہ ہوا اور مہاجرین و انصار دونوں مل کر ایک فوج ہو گئی، جس کے قاید صرف رسول اللہ تھے۔

خلفاء راشدین کا عہد

جب خلفاء راشدین کے زمانہ میں حجاز و یمن۔ نجد و یمامہ کے تمام قبایلی اسلام لے آئے اور سلسلۂ فتوحات شروع ہوا اور شام و عراق و مصر فتح ہوئے تو بصرہ، کوفہ، مصر، فسطاط، عراق و شام ہر جگہ متحدہ فوجیں متعین کر دی گئیں جن کی تقسیم میں قبایلی حیثیت کو ملحوظ رکھا جاتا تھا۔

اُسوقت ہر مسلمان محارب یا سپاہی تھا جس کا کام صرف جنگ کرنا تھا اور وہ کوئی دوسرا کام نہ کر سکتا تھا۔ حضرت عمرؓ نے زراعت سے بھی انھیں باز رکھا۔ کیونکہ جب وہ بہ سلسلۂ فتوحات زرخیز علاقوں میں پہونچے تو حضرت عمرؓ نے اس ڈر سے کہ مبادا وہ شان و شوکت اور راحت و آرام کی طرف مایل ہو جائیں، حکم جاری کیا کہ ہر محارب اور اس کے اہل و عیال کا جو وظیفہ مقرر ہے وہ اسے برابر ملتا رہے گا۔ اس لئے اسے زراعت کی ضرورت نہیں۔ اس سے مقصود حضرت عمرؓ کا یہ تھا کہ یہ لوگ کسی شہر کو اپنا وطن نہ بنانے پائیں، کیونکہ جہاد کے وقت پھر ان کو فراہم کرنا مشکل ہوگا۔

عہد بنی امیہ میں

عہد نبوی و خلفاء راشدین میں جب جہاد ہوتا تھا تو مجاہدین کو مال غنیمت میں جو حصہ ملتا تھا وہ بہت کافی ہوتا تھا لیکن حضرت عمرؓ نے فوجی تنظیم کے سلسلہ میں ایک دفتر قایم کر کے تمام مجاہدین اور ان کے بیوی بچوں کا وظیفہ مقرر کر دیا۔

جب ۳۵ھ میں شہادت عثمانؓ کے بعد فتنہ و فساد کا دور شروع ہوا تو مختلف مسلم جماعتوں میں باہم گر جنگ ہونے لگی اور مرکزیت ختم ہوگئی ۔ اس کے بعد جب بنو امیہ نے اپنا اقتدار قایم کرلیا اور ان کی حکومت جم گئی تو پھر وہ دینی جذبہ جو خوشی خوشی انھیں میدانِ جنگ کی طرف لیجاتا تھا ضعیف ہوگیا اور جہاد سے منھ چرانے لگے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فوجی بھرتی جبریہ ہونے لگی۔ جہاد سے گریز امیر معاویہ ہی کے زمانہ میں شروع ہوگیا تھا، کیونکہ لوگ متمول ہوگئے تھے اور آرام و سکون کی زندگی بسر کرنا چاہتے تھے، لیکن امیر معاویہ کے رعب و اثر کی وجہ سے یہ ذہنیت زیادہ وسیع نہیں ہوئی۔ ان کے بعد یزید، معاویہ ثانی اور مروان بن الحکم کے عہد میں چونکہ لوگوں کے دل ان کے ساتھ نہ تھے، فوجوں میں خانہ نشینی کا جذبہ زیادہ قوی ہوگیا۔ جب عبدالملک خلیفہ ہوا اور یہ شکایت بڑھی تو عبدالملک سے کہا گیا کہ صرف حجاج بن یوسف ہی ایک ایسا شخص ہے جو اپنے دبدبہ سے فوج پر قابو پاسکتا ہے چنانچہ وہ امیر لشکر بنادیا گیا۔

حجاج نے فوج کو کوچ کا حکم دیا لیکن جب انھوں نے پس و پیش کیا تو اس نے سپاہیوں کو دُرّوں سے مار مار کر سیدھا کیا — بہ جبریہ فوجی تنظیم کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ اس کے بعد لشکر دو حصوں میں تقسیم ہوگیا۔ ایک وہ جو باقاعدہ تنخواہ پانے والے ملازم تھے، دوسرے والنٹیر اور یہ سب کے سب خالص عربی النسل تھے جو قحطانی یا عدنانی قبایل سے تعلق رکھتے تھے اور جن کے ساتھ ان کے موالی اور غلاموں کی جماعت بھی ہوتی تھی۔

عجمی فوجیں

جب بنو عباس کے زمانہ میں وزارت عجمیوں کے ہاتھ میں پہونچی، تو فوج میں عجمی عنصر بھی شامل ہوگیا اور سب سے پہلے خراسانی فوج میں شامل کئے گئے، کیونکہ انھوں نے دعوائے خلافت کے سلسلہ میں بنو عباس کی بڑی مدد کی تھی اور ابو مسلم خراسانی سر لشکر بنادیا گیا۔ منصور کے زمانہ میں فوج تین فرقوں پر مشتمل تھی :- خراسانی، یمنی (قحطانی) اور مضری (عدنانی)۔ لیکن انھیں کے ساتھ چوتھی جماعت باڈی گارڈ کی بھی وجود میں آئی، جس سے مقصود خلیفہ اور اسکے اقتدار کی حفاظت تھی لیکن بعد کو یہی جماعت اقتدار خلافت کے زوال کا باعث ہوئی۔

جب المعتصم خلیفہ ہوا تو حکومت میں اجنبی عناصر کے قدم جم چکے تھے اور خود اپنی ہی فوج کے خوف سے اسنے ایک فوج خاصہ کی ایجاد کی جو مصر، فرغانہ و سمرقند وغیرہ کے سپاہیوں پر مشتمل تھی۔ لیکن بعد کو یہ فوج اتنی متمرد و سرکش ہوگئی کہ بغداد کی سڑکوں پر عورتوں اور بچوں کا نکلنا دشوار ہوگیا اور جب معتصم تک شکایت پہونچی تو اس نے ایک نیا شہر سامرا بنایا ([illegible]) اور ساری فوج بغداد سے وہاں منتقل کردی گئی۔

اس وقت سواروں کے دستے تو البتہ عربوں کے تھے، لیکن پیادہ فوج بالکل ایرانیوں اور خراسانیوں پر مشتمل تھی۔ والنٹیروں کی بھی ایک جماعت تھی جو زیادہ تر بیرون ممالک اسلامیہ کے افراد سے تعلق رکھتی تھی۔

بعض دستے صرف تیر و کمان چلاتے تھے، بعض دشمن کے قلعوں میں آگ لگانے کے لئے روغن نفط سے کام لیتے تھے بعض منجنیقوں (گوپھنوں) سے پتھر برساتے تھے ۔ ان فوجوں کے ساتھ اطبا وغیرہ بھی رہتے تھے۔

انھیں ترکی افواج میں سے بعد کو بہت سے فرقے پیدا ہوئے اور حکومتوں پر چھاگئے۔ ان میں سے ایک فرقہ شاکریہ تھا جو مہتدی اور المستعین باللہ کے عہد میں پیدا ہوا۔ محلات خلیفہ کی حفاظت کے لئے جو دستے منتخب کئے جاتے تھے انھیں "غلمان الحجریہ" کہتے تھے ۔ اس طرح مصر کی فاطمی حکومت میں ترکوں کا در خور ہوگیا اور رفتہ رفتہ بہت سے فرقے (ساجیہ، بلالیہ، سعدیہ) ان میں پیدا ہوگئے جن کا اثر و اقتدار حکومت پر اتنا بڑھ گیا کہ بعد کو انھوں نے اپنی مستقل حکومتیں قایم کرلیں اور قریش و عرب کا اثر و نفوذ ختم ہوگیا۔

ممالیک مصر کی فوجیں

مصر کی ملوک حکومتوں کی فوجیں، ترکوں، چرکسوں، کردوں اور بدویوں پر مشتمل تھیں، جن میں طبقہ اعلیٰ کے لوگ فوجی افسر ہوتے تھے اور طبقۂ ادنیٰ کے معمولی سپاہی، نفر سے لے کر ہزار سواروں کے

افسر کو "نواب اکبر" کہتے تھے، ان کے نیچے ۴۰ سے ۰۰ ۔ سواروں کا افسر "امیر طبلخانہ" کہلاتا تھا۔ اس کے بعد اور چھوٹے چھوٹے افسر ہوتے تھے۔

فوجی عہدوں میں سب سے بڑا عہدہ "امیر السلاح" کا تھا جو سلطان کے اسلحہ خانہ کا مہتمم ہوتا تھا۔ اسکے بعد "دوادار" کا جو بادشاہ کے احکام و فرامین پہونچاتا تھا۔ حاجب، امراء و افواج کے تعلقات کی درمیانی کڑی تھی۔ امیر جاندار قصر شاہی کے دروازہ پر رہتا تھا اور جب سلطان کسی کو قتل کرانا چاہتا تھا تو اسی کو حکم دیتا تھا۔

قصور سلطانی کا مہتمم "استاذ دار" کہلاتا تھا اور نقیب کا کام یہ تھا کہ سلطان کے حضور میں لوگوں کو پیش کرے۔ کوتوال کو والی یا صاحب الشرطہ کہتے تھے۔

ہوتا یہ تھا کہ جب کوئی تاجر کسی مملوک (غلام) کو پیش کرتا تو سلطان اسے مول لے لیتا اور اس کی تعلیم شروع ہوجاتی۔ سب سے پہلے اسے قرآن پڑھایا جاتا اس کے بعد شریعت اسلامی کی تعلیم دی جاتی اور جب وہ سن بلوغ کو پہونچتا تو شہسواری، تیراندازی، شمشیر زنی اور نیزہ بازی وغیرہ کی تعلیم دی جاتی اور رفتہ رفتہ وہ اپنی اہلیت و قابلیت کے لحاظ سے ترقی حاصل کرتا۔

مملوک حکومت میں ان کا اثر غیر معمولی حد تک پہونچ گیا تھا لیکن جب سلطان سلیم نے مصر فتح کیا (۹۲۳ھ) تو ان کی قوت بہت گھٹ گئی۔ اور جب محمد علی نے ۱۸۱۱ء میں قاہرہ فتح کیا تو پھر یہ جماعت بالکل ختم ہو گئی اور ان میں سے اکثر قتل کر دئے گئے اس کے بعد ترکوں کی سلطنت عثمانی وجود میں آئی اور انھوں نے اپنا فوجی نظام دوسرے اسلوب پر قایم کیا۔

فوجی دفتر سب سے پہلے فوجی دفتر کی بنیاد حضرت عمرؓ نے ڈالی۔ انھوں نے محاربوں کی باقاعدہ فہرست مرتب کرائی اور ہر ایک کا وظیفہ متعین کیا۔ اس دفتر کا نام دیوان تھا۔ اس فہرست میں تمام مہاجرین و انصار اور ان کے متعلقین کا نام بھی شامل تھا۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں ہر مسلم اور اس کے اہل و عیال فرداً فرداً سب کا وظیفہ مقرر تھا کیونکہ اس وقت ہر مسلم سپاہی تھا۔ وظیفہ کی مقدار متعین کرنے میں رسول اللہ کے نسبی سلسلہ کے افراد اور اسلام میں سبقت کرنے والوں کا خاص لحاظ رکھا گیا، لیکن جب یہ لوگ باقی نہ رہے تو پھر شجاعت اور کردار کو معیار مقرر کیا گیا۔

فوج میں بھرتی ہونے کے لئے جو شخص آتا تو سب سے پہلے اس کی اہلیت کو دیکھا جاتا۔ اور شرائط اہلیت یہ تھے کہ وہ حُر (آزاد) ہو، بالغ ہو، مسلم ہو، صحیح و توانا ہو۔ اس جانچ کے بعد اس کا نام، نسب، رنگ و حلیہ وغیرہ دفتر میں درج کر لیا جاتا۔

فوج کی ترتیب قبایلی حیثیت سے ہوتی تھی، یعنی ہر قبیلہ کا دستہ الگ الگ ہوتا تھا، لیکن ان قبایل میں بھی سب کا درجہ برابر کا نہ تھا۔ سب سے پہلا درجہ قرابت داران نبوی کا تھا، اور اس کے بعد ان قرابت داروں کے خاندان والوں کا۔ چنانچہ سب سے پہلے عدنان کو لیا جاتا اور عدنان میں بھی بنو ہاشم کو (کیونکہ رسول اللہ کا تعلق اسی قبیلہ سے تھا) اس کے بعد دوسرے قبایل کو لیا جاتا۔

عجمیوں کی بھرتی میں فوجی تفریق پیش نظر رہتی تھی۔ (مثلاً ترکی، ہندی، خراسانی وغیرہ) لیکن ان میں بھی ان کو ترجیح دی جاتی تھی جو پہلے اسلام لائے تھے۔

فوجی دفتر کی کئی شاخیں تھیں (اسم نویسی، مراسلت، عطا و نفقہ وغیرہ کی)۔

فوج کی تنخواہ فوجیوں کی تنخواہ رسول اللہ کے زمانہ میں متعین نہ تھی اور نہ اس کی کوئی حد مقرر تھی۔ مال غنیمت یا فئے (جزیہ) کے ذریعہ سے جو کچھ حاصل ہوتا اس کا پانچواں حصہ رسول اللہ خدا کے نام پر علیحدہ کر کے جو بچتا اسے مستحقین پر تقسیم کر دیتے۔ اور بلا امتیاز نسب وغیرہ تمام صحابہ میں برابر بانٹ دیتے۔ یہی دستور حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں جاری رہا۔ حضرت عمرؓ نے جب باقاعدہ فوجی دفتر قایم کیا تو انھوں نے رسول اللہ کے نسبی سلسلہ اور اول اول اسلام لانے والوں کا

[illegible] ذیل کے نقشہ سے معلوم ہوگا کہ انھوں نے سالانہ وظایف کی تعیین کس طرح کی تھی :-

۱ ـــ وہ مہاجرین و انصار جنھوں نے جنگ بدر میں حصہ لیا تھا ـــــــ ۵۰۰۰ درہم
۲ ـــ مہاجرین و انصار جنھوں نے جنگ بدر میں حصہ نہیں لیا تھا ـــــــ ۴۰۰۰ درہم
۳ ـــ رسول اللہ کی بیویاں ـــــــ ۱۲۰۰۰ درہم
۴ ـــ عباس (رسول اللہ کے چچا) ـــــــ ۱۲۰۰۰ درہم
۵ ـــ حسن اور حسین (ہر ایک کو) ـــــــ ۵۰۰۰ درہم
۶ ـــ عبداللہ بن عمر ـــــــ ۳۰۰۰ درہم
۷ ـــ مہاجرین و انصار کے خاندان والوں میں ہر فرد کو ـــــــ ۲۰۰۰ درہم
۸ ـــ مکہ کا فرد ـــــــ ۸۰۰ درہم
۹ ـــ دیگر مسلمان بلا اختلاف طبقات ـــــــ ۳۰۰ سے ۵۰۰ تک درہم
۱۰ ـــ مہاجرین و انصار کی بیویوں اور عورتوں کو ـــــــ ۲۰۰ سے ۶۰۰ تک درہم

درہم کی قیمت موجودہ عربی و مصری سکہ کے لحاظ سے ساڑھے چار قرش ہوتی ہے اس لئے پانچ ہزار درہم کا سب سے بڑا وظیفہ اس وقت قریب قریب ۲۰۰ گنی کے برابر ہوتا ہے ۔ اس پر قیاس کرکے دوسرے وظایف کی قیمت متعین کی جاسکتی ہے ۔

عہدِ بنی امیہ کے فوجی عطیات

خلفاء راشدین کے زمانہ میں فوجی وظایف وہی رہے جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے لیکن اس کے بعد امیر معاویہ نے عربوں پر اپنا اثر و اقتدار قایم کرنے اور انھیں مالوف کرنے کے لئے تنخواہوں میں بھی بہت اضافہ کر دیا اور عطیات میں بھی۔

امیر معاویہ کے عہد میں فوج کی تعداد ۶۰ ہزار تھی اور ۶ کرور درہم ان پر صرف ہوتا تھا یعنی ہر فوجی کو ایک ہزار درہم سالانہ ملتا تھا۔ جو عہد عمر کی مقرر کردہ تنخواہ سے دوچند تھا۔

چونکہ امیر معاویہ کی اعانت سب سے زیادہ یمنی قبایل نے کی تھی اس لئے معاویہ نے یمنی سواروں کی فوج ہی علیحدہ قایم کی جن کو دوچند وظیفہ ملتا تھا۔ لیکن بعد کو جب ان کی طرف سے بے عنوانیاں ہونے لگیں تو قیسی قبیلہ کو اپنا مقرب بناکر ان کا وظیفہ بھی یمنی سپاہیوں کے برابر کر دیا۔ اسی کے ساتھ ایک تفریق یہ بھی ہوگئی کہ بحری جنگوں میں یمنی سپاہ کو بھیجا جاتا اور بری جنگوں میں قیسیوں کو یہ بات یمنی قبایل کو بہت ناگوار گزری اور آخر کار ان دونوں میں پھوٹ پڑ گئی اور جنگ و جدال کی نوبت آئی۔

فوجی عطیات کے علاوہ امیر معاویہ علویوں کو مالوف کرنے کے لئے یوں بھی کثیر رقم صرف کرتے تھے۔ اسی بنا پر عامل کوفہ کو (جہاں علویوں کی تعداد زیادہ تھی) حکم دیا کہ اہل کوفہ کے عطیات میں دس دینار کا اضافہ کر دیا جائے گو عامل کوفہ (نعمان بن بشیر) نے اس پر عمل نہیں کیا۔

امیر معاویہ کے بعد، یزید، مروان اور عبدالملک کے زمانہ میں بھی عطیات کی فراوانی کا یہی عالم رہا۔ چنانچہ جب حجاج نے رتبیل پر ۴۰ ہزار کی جمعیت سے فوج کشی کی تو علاوہ ان کی مقررہ تنخواہ کے ۲۰ لاکھ درہم عطیات کی صورت میں بھی تقسیم کیا۔ جب ولید خلیفہ ہوا تو اس نے تنخواہ میں دس درہم کا اضافہ کر دیا۔ لیکن عہد بنی امیہ کے آخری دور میں تنخواہیں گھٹ کر صرف ۵۰۰ درہم سالانہ رہ گئیں

عہد عباسیہ کے فوجی وظایف

سفاح کے زمانہ میں سپاہی کی تنخواہ ۸۰ درہم ماہوار (۹۶۰ درہم سالانہ) تھی (یعنی وہی جو اوایل عہد بنی امیہ میں تھی) سوار کی تنخواہ اس سے دوچند تھی کیونکہ اسے نصف تنخواہ گھوڑے پر صرف کرنا پڑتی تھی۔ لیکن بعد کو عباسی دور کی ترقی کے ساتھ ساتھ فوجی تنخواہوں میں کوئی اضافہ نہیں ہوا بلکہ اور کمی

ہوتی گئی۔ چنانچہ مامون کے زمانہ میں پیادہ سپاہی کی تنخواہ ۴۰ درہم ماہوار رہ گئی۔ اسی کے ساتھ ہم اگر اس حقیقت کو بھی سامنے رکھیں کہ حضرت عمر کے زمانہ میں ایک دینار (اشرفی) کی قیمت دس درہم تھی اور مامون کے زمانہ میں سونے کی قیمت بڑھ جانے کی وجہ سے پندرہ درہم ہوگئی تھی، تو معلوم ہوگا کہ عہدِ عباسیہ میں فوجی وظایف بہ نسبت عہدِ فاروق کے بہت کم ہو گئے تھے۔

اس کا ایک سبب یہ تھا کہ عرب اقوام عہدِ عباسیہ میں منتشر ہو کر مختلف شہروں میں مقیم ہوگئی تھیں اور فوج میں عجمی افراد بہت بڑھ گئے تھے جو بہت کم تنخواہ پر قناعت کر لیتے تھے تاہم انھیں جو کچھ ملتا تھا وہ بھی رومی سپاہ سے زیادہ تھا۔ رومی سپاہ کی تنخواہ اس وقت ۱۲ سے ۱۸ دینار سالانہ تک تھی اور وہ بھی تیسرے چوتھے سال ملتی تھی۔ گو آگے چل کر عہدِ بنی عباس میں بھی یہی ہونے لگا کہ تنخواہیں دیر سے ملنے لگیں۔

حکومتِ اتراک میں فوجی وظایف

سلجوقی دور میں جب الب ارسلان کے وزیر نظام الملک طوسی نے اور بہت سی اصلاحات کیں تو منجملہ ان کے ایک یہ بھی تھی کہ نقد تنخواہ کی جگہ فوج کی جاگیریں مقرر کر دیں۔ ۲۰۰ سپاہیوں کے افسروں کو ۲ لاکھ (دینار) آمدنی کی جاگیر دی جاتی تھی، اس سے نیچے درجہ کے افسروں کو نصف اور چوتھائی۔

جاگیریں یا اقطاع اس مصلحت سے مقرر کئے گئے تھے کہ وہ اس کو اپنی ملکیت سمجھ کر ترقی دیں گے، انھیں آباد کریں گے اور ہوا بھی یہی کہ جاگیروں کی آمدنی بڑھ گئی اور خوشحالی زیادہ بڑھ گئی۔ یہ نظام ترکی حکومتوں میں عرصہ تک جاری رہا۔

فوج کی تعداد

صدرِ اسلام میں تو ہر مسلمان سپاہی تھا اور مسلمانوں کی تمام جماعت فوج تھی۔ لیکن چونکہ اول اول مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی اس لئے ان کی فوجی قوت بھی اسی نسبت سے بہت کم تھی۔ چنانچہ ہجرت کے سال اول میں ان کی قوت چند درجنوں سے زیادہ نہ تھی۔ جب قبایلِ عرب میں اسلام پھیلا تو یہ تعداد ڈیڑھ ہزار تک پہونچ گئی (بخاری)۔ غزوۂ تبوک میں (ہجرت کے نویں سال) جو رسول اللہ کا آخری غزوہ تھا، یہ تعداد ۳۰ ہزار تک پہونچ گئی جن میں دس ہزار سوار بھی تھے۔

خلیفۂ اول و دوم کے زمانہ میں یہ تعداد ایک لاکھ ۵۰ ہزار تک پہونچ گئی اور عہدِ عثمان تک اس میں اور اضافہ ہوا۔ اوایل عہد بنی امیہ میں ۸۰ ہزار سپاہ بصرہ میں تھی اور ۶۰ ہزار کوفہ میں۔ ان کے اہل و عیال (۲ لاکھ) ان کے علاوہ تھے۔ اسی طرح مصری فوج کی تعداد بھی ۴۰ ہزار تھی اور افواجِ شام بھی اتنی ہی تھیں، سواروں کے دستے ان کے علاوہ تھے۔

مردم شماری

مردم شماری کی بنیاد عہدِ نبوی ہی میں پڑ چکی تھی اور اس کے بعد خلفاء راشدین نے بھی اس طرف خاص توجہ کی۔ ہر قبیلہ کے لئے ایک خاص شخص مقرر تھا جو ہر مجلس میں جا کر پوچھتا کہ "کیا رات کو تمہارے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوا ہے" اور اس کا نام دفتر میں درج کر لیا جاتا۔ مردم شماری کا یہ طریقہ ہر صوبہ میں جاری تھا، چنانچہ مصر میں سب سے پہلے عمرو بن العاص نے اس کو شروع کیا، اس کے بعد عبدالعزیز بن مروان نے (سنہ ۶۵-۸۶ھ) مردم شماری کرائی، پھر قرہ بن شریک (سنہ ۹۰-۹۶ھ) نے۔ اسی طرح اموی خلیفہ ہشام بن عبدالملک (سنہ ۱۰۵-۱۲۵ھ) نے تمام مقبوضات میں مردم شماری کرائی۔

عہدِ بنی عباس میں حالات کچھ اور ہو گئے کیونکہ اس زمانہ میں ترکوں اور عجمیوں کا زور ہو گیا تھا اور عربوں کا اثر بہت گھٹ گیا تھا، یہاں تک کہ المعتصم باللہ نے ایک عام حکم جاری کر دیا کہ عربوں کے نام دفتر سے خارج کر کے ان کے وظایف بند کر دئے جائیں۔ اس لئے عباسیہ عہد میں فوج زیادہ تر ترکوں اور موالی پر مشتمل تھی۔

جب یزید بن مہلب نے جرجان و طبرستان پر حملہ کیا تو اس کی فوج ایک لاکھ ۲۰ ہزار تھی اور ہارون الرشید نے ہرقلہ پر

ایک لاکھ ۳۵ ہزار سپاہ سے حملہ کیا تھا۔ مصر میں دولت اخشیدیہ کے بانی محمد بن طغج کے پاس ۴ لاکھ فوج تھی اور ۸ ہزار مملوک جنہیں سے ۲ ہزار مملوک باری باری پہرہ دیتے تھے۔ ابن خلدون نے المعتصم کی فوج کی تعداد ۹ لاکھ ظاہر کی ہے اور کہا جاتا ہے کہ عہد مامون الرشید میں صرف خاصہ کی فوج ۴۳ ہزار تھی۔

فوجی تنظیم عہد جاہلیت میں عربوں کا کوئی فوجی نظام نہیں تھا۔ قبیلہ کا سب سے زیادہ معمر و مقتدر شخص شیخ قبیلہ کہلاتا تھا اور لڑائی کے وقت وہ اپنا اپنا ایک نائب مقرر کر دیتا تھا جسے "منکب" کہتے تھے، اس کے نیچے عریف — عریف دس سپاہیوں کا افسر ہوتا تھا اور منکب پانچ عریفوں کا۔

اوایل اسلام میں بھی یہی طریقہ رائج رہا، البتہ عریف کے ماتحت سپاہیوں کی تعداد گھٹتی بڑھتی رہی۔ عہد عباسیہ میں عریف دس سپاہیوں کا افسر ہوتا تھا۔ پچاس سپاہیوں کا افسر خلیفہ کہلاتا تھا اور دستو کا قاید۔ اس کے بعد اور کچھ تبدیلی ہوئی اور ۱۰۰ سپاہیوں کے افسر کو نقیب کہنے لگے اور ایک ہزار سپاہ کے افسر کو امیر۔ گھوڑوں اور اونٹوں کو داغ دینے کا رواج بھی ہو چلا تھا۔

فوجی معاینہ اسلام سے قبل حکومتوں میں فوجی معاینہ کا دستور پایا جاتا تھا، چنانچہ سکندر خود فوج، اسلحہ اور گھوڑوں کا معاینہ کرتا تھا۔ ظہور اسلام کے وقت ایرانی حکومت میں بھی فوج کا معاینہ کیا جاتا تھا۔ قاعدہ یہ تھا کہ ہر سوار اپنے غلام کے ساتھ تمام اسلحہ و لوازم جنگ (زرہ، خود، بکتر، آہنی دستانے اور موزے، ڈھال، تلوار، نیزہ، تیر و کمان، گھوڑے کا توبڑا، باگ ڈور، کھونٹے، قینچی، ہتوڑا، سوئی، تاگا وغیرہ) ساتھ لے کر سامنے سے گزرتا تھا۔

عربوں نے بھی قریب قریب اسی کی پیروی کی اور جہاد کے وقت مجاہدین کا معاینہ ضروری قرار دیا۔ چنانچہ خود رسول اللہ بھی اس پر عامل تھے۔ چنانچہ جنگ بدر (سنہ ۲ھ) میں صفیں درست کرتے وقت آپ نے ایک مجاہد (سواد) کو صف سے باہر دیکھا تو اس کے پیٹ میں تیر کی نوک چبھو کر فرمایا "استویا سواد بن غزیہ" (اے سواد بن غزیہ سیدھا کھڑا ہو)

خلفاء راشدین اور بنو امیہ کے زمانہ میں بھی یہی دستور تھا۔ جب حجاج سپاہ کا معاینہ کرتا تو ہر شخص سے اس کا نام، قبیلہ اور اسلحہ وغیرہ کے بابت دریافت کرتا۔

عہد عباسیہ میں یہ دستور تھا کہ خلیفہ یا وزیر زرہ و خود وغیرہ سے آراستہ ہو کر ایک جگہ بیٹھ جاتا اور نقیب ایک ایک افسر کا نام پکارتا اور وہ سامنے سے گزرتا۔ اگر خلیفہ دیکھتا کہ اس کا گھوڑا اور اسلحہ اچھی حالت میں ہیں تو انعام دیتا۔

اموی خلیفہ المعتضد ہر تیسرے مہینہ فوج کا معاینہ کرتا اور انعام تقسیم کرتا۔ ایک بار امیر لشکر عمرو بن اللیث نے ایک سوار کا گھوڑا بہت نحیف و لاغر دیکھ کر کہا کہ "کیا تجھے تنخواہ اسی لئے دی جاتی ہے کہ اپنی بیوی کو تو کھلا کھلا کر موٹا کرے اور گھوڑے کو فاقہ سے مارے"۔ اس نے جواب دیا کہ "آپ کا فرمانا بالکل درست ہے لیکن بات یہی ہے کہ جب تک میری بیوی زندہ ہے گھوڑا کبھی موٹا نہیں ہو سکتا"۔

یہ سن کر عمرو بن اللیث ہنس پڑا اور اس کو کچھ رقم دے کر کہا کہ "جاؤ گھوڑا بدل دو"۔

فوجی کیمپ صدر اسلام میں جب مسلمان کسی شہر کو فتح کرتے تھے تو اس سے باہر پڑاؤ ڈال کر رہتے تھے۔ اور حضرت عمر کی وصیت کے مطابق وہ کسی ایسی جگہ قیام نہ کرتے تھے کہ مدینہ کی راہ میں کوئی دریا حایل ہو، اس لئے جب مصر فتح ہوا تو مسلم افواج نے اسکندریہ میں قیام نہیں کیا بلکہ حصن بابل کے قریب ڈیروں میں قیام کیا اور اس کا نام فسطاط (خیمہ) ہو گیا۔

جب مسلم افواج اسی طرح پڑاؤ ڈال کر کسی جگہ قیام کر لیتیں تو ان کے اہل و عیال بھی وہیں پہنچ جاتے اور ایک مستقل شہر

وہاں بس جاتا۔ چنانچہ ایسے متعدد شہر وجود میں آگئے۔ بغداد، کوفہ و بصرہ بھی اسی قسم کے شہر تھے۔

جھنڈا اور پرچم

یہ دونوں ایک ہی چیز ہیں، عربی میں انھیں لواء اور رایت کہتے ہیں۔ کبھی کبھی لواء (جھنڈا)، رایت (پرچم) سے چھوٹا ہوتا تھا اور جب فوج روانہ ہوتی تھی تو اس کے جھنڈے کو لواء ہی کہتے تھے۔

جنگ میں پرچم کو ہمیشہ سے بہت اہمیت حاصل رہی ہے، عہد جاہلیت میں علمبرداری کا منصب قریش کو حاصل تھا، پرچم کا نام رومیوں کی تقلید میں عقاب رکھا تھا، کیونکہ ان کے جھنڈے میں عقاب ہی کا نشان ہوتا تھا۔ جب عرب جنگ کے لئے نکلتے تو سب سے پہلے جھنڈا سامنے لایا جاتا اور اتفاق رائے سے کسی ایک کے سپرد کر دیا جاتا۔

سیرۃ حلبی سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگِ بدر میں تین جھنڈوں سے کام لیا گیا تھا، ایک سفید رنگ کا جسے رسول اللہ نے مصعب بن عمیر کے سپرد کیا تھا اور باقی دو سیاہ رنگ کے تھے جن میں سے ایک حضرت علی کو دیا گیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس پر عقاب کی شکل حضرت عائشہ کی چادر کے ٹکڑوں سے بنائی گئی تھی۔ دوسرا جھنڈا ابوسفیان کو دیا گیا۔

جب شام، فارس و مصر میں اسلام پھیلا اور متعدد حکومتیں مسلمانوں کی قایم ہوگئیں تو ان کے پرچموں کے رنگ اور انکی شکلیں بھی علحدہ علحدہ ہوگئیں۔

ابومسلم خراسانی کے جھنڈے کا نام ظِل تھا اور ۱۴ ہاتھ لمبے نیزہ کی ڈانڈ پر لپٹے باندھا گیا تھا۔ اسی کے ساتھ ایک اور جھنڈا تھا جس کا نام سحاب (بادل) رکھا گیا۔

جب متوکل نے اپنے دونوں بیٹوں کی بیعت لی تو ہر ایک کو دو جھنڈے دئے ایک سیاہ (لواء عہد) اور دوسرا سفید (لواء عمل)

جب مامون نے فضل بن سہل کو مشرق کا عامل مقرر کیا اور اسے ذوالریاستین (صاحب سیف و قلم) کا لقب دیا تو اس کے جھنڈے کا نیزہ بھی دو شاخہ تھا۔

الغرض جھنڈوں کی تعداد، ان کا رنگ وغیرہ مختلف حکومتوں میں مختلف رہا ہے۔ جب فاطمی خلیفہ عزیز باللہ نے فتح شام کے لئے خروج کیا تو اس کے ساتھ ۵۰۰ جھنڈے اور ۵۰۰ بوق (بگل) تھے۔

جھنڈوں کا رنگ

عہدِ جاہلیت میں عربوں کے پرچم "عقاب" کا کیا رنگ تھا، یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا لیکن گمان غالب یہی ہے کہ وہ سیاہ رنگ کا رہا ہوگا کیونکہ لواء نبوی کا رنگ بھی یہی تھا لیکن آثار الدول کے مصنف کا بیان ہے کہ عہدِ نبوی میں سفید رنگ کے پرچم بھی ہوتے تھے۔ اس کے بعد اسلامی جھنڈوں کے رنگ مختلف ہوگئے بنو امیہ کے پرچم کا رنگ سرخ تھا۔ علوئین کا سفید اور عباسئین کا سیاہ۔ جب مامون نے علی بن موسیٰ کے حق میں بیعت لی تو سبز رنگ کر دیا اور جب بیعت واپس لی تو پھر سیاہ رنگ کی طرف لوٹ گیا۔ ملوک بربر کے ریشمی جھنڈے مختلف رنگ کے مطلا ہوتے تھے۔

علم برداری

عہد خلفاء راشدین میں جنگ کے وقت ہر قبیلہ کے سردار کو دعاء فتح و نصرت کے ساتھ ایک ایک جھنڈا دیا جاتا تھا اور جب کسی کو صوبہ کا عامل بنایا جاتا تو اس وقت بھی اسے ایک علم سپرد کیا جاتا تھا۔ جب عہدِ عباسیہ میں کسی کو علم سپرد کیا جاتا تو وہ بڑے جلوس کے ساتھ نکلتا۔

دولت فاطمیہ کے عہد میں جھنڈوں اور اسلحہ کے رکھنے کا ایک مخصوص مخزن تھا، جن پر ۸۰ ہزار دینار سالانہ صرف کیا جاتا تھا۔

عسکری موسیقی

لڑائی میں موسیقی سے کام لینے کا رواج قدیم سے جاری تھا اور اس سے مقصود جذبات کا ابھارنا تھا۔ عہدِ جاہلیت میں عرب بوق (بگل) سے کام لیتے تھے۔ لیکن عہد اسلام میں بوق و طبل دونوں کو

ترک کر دیا گیا۔ لیکن جب خلافت ملوکیت میں تبدیل ہوئی اور جاہ و ثروت کے ساتھ شان و شوکت بڑھی تو فوجی وردی بھی زرق برق ہو گئی اور بوق و طبل بھی سیکڑوں کی تعداد میں۔

اسلحہ (۱) **تیر اندازی**:۔ عہدِ جاہلیت کے مشہور اسلحہ چار تھے:۔ تلوار، نیزہ، تیر و کمان اور ڈھال خصوصیت کے ساتھ تیر اندازی میں انھیں بڑا کمال حاصل تھا۔ کیونکہ وہ صحرا میں رہتے تھے، نگاہیں ان کی تیز تھیں اور ہرن وغیرہ کے شکار میں تیر ہی سے کام چلتا تھا۔ اس فن میں انھیں اتنی مشق حاصل تھی کہ اگر وہ ہرن کی صرف ایک آنکھ کا نشانہ لیتے تو صرف اسی آنکھ تک ان کا تیر پہونچتا اور ان کی اسی تیر اندازی نے رومیوں کو شکست دی۔

رسول اللہؐ نے بھی ہمیشہ تیر اندازی کی مشق کی ہدایت کی اور خلفاء نے بھی ہمیشہ شہسواری اور تیر اندازی پر زور دیا۔ اسکے بعد عہدِ وسطیٰ میں بہ تقلید اہل ایران اسی تیر و کمان سے بعض اور اسلحہ بھی طیار کئے مثلاً ایک لوہے یا بانس کی نلکی میں چھوٹے چھوٹے تیر رکھدئے جاتے تھے اور وہ بندوق کی گولی کی طرح سر کئے جاتے تھے۔ کمانیں بھی منجنیق یا گوپھن کے قسم کی طیار کیں، جن سے بیک وقت بہت سے تیر چلائے جا سکتے تھے۔

(۲) **تلوار** — اہلِ عرب تمام اسلحہ میں تلوار کو سب سے زیادہ عزیز رکھتے تھے۔ یہ دوسرے ملکوں سے آتی تھیں اور انھیں سے وہ منسوب کی جاتی تھیں مثلاً تیغ یمانی، تیغ ہندی، تیغ سلیمانی و خراسانی۔ ان میں سے ہر ایک کی خاص شکل ہوتی تھی اور ان کی وضع و ساخت کے لحاظ سے ان کے مختلف نام ہوتے تھے۔ مثلاً حضرت علی کی ذوالفقار اور عمرو بن معدی کرب کی صمصامہ۔ جب کبھی قبیلہ کو کوئی اچھی تلوار ملتی تو اس کی دھوم مچ جاتی تھی۔

(۳) **نیزہ** — نیزہ کا استعمال زیادہ تر سوار فوج کرتی تھی، پھر بھی وہ اس پر زیادہ بھروسہ نہ کرتے تھے کیونکہ وہ لڑائی میں ٹوٹ جاتا تھا۔ اور اسی لئے انھوں نے نیزہ کی لڑائی میں بڑی مہارت کی تھی اور اس نے ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لی تھی جس میں بتایا جاتا تھا کہ کس وقت کس نیزہ کو کس طرح ہاتھ میں لینا چاہئے اور کیونکر فریق کے حملہ کو روکنا چاہئے۔

(۴) **ڈھال** — عربوں میں ڈھالیں کئی قسم کی ہوتی تھیں۔ بعض مسطح، بعض مستطیل، بعض کا درمیانی حصہ ابھرا ہوا، بعض کا اندر کو دھنسا ہوا اور ان میں سے ہر ایک کا استعمال علٰحدہ تھا۔ مثلاً تیر و تلوار کے مقابلہ میں ابھری ہوئی ڈھال سے کام لیا جاتا اور نیزہ سے بچنے کے لئے مسطح ڈھال سے۔ سواری کی حالت میں مستطیل ڈھال زیادہ کام دیتی کیونکہ اس سے سر کی حفاظت بھی ہو سکتی تھی۔ ڈھال کی صنعت میں مسلمانوں نے بڑی ترقی کی تھی اور ہر ملک کی ڈھال اس سے منسوب کیجاتی مثلاً عراقی، دمشقی و غرناطی۔

(۵) **زرہ** — عربوں میں زرہ کا استعمال صرف سردار کرتے تھے، زرہ لوہے، فولاد اور کتان کی ہوتی تھی اور روم و ایران سے آتی تھی ——— سینہ وغیرہ کی حفاظت کے لئے جوشن (بازوؤں کے لئے) خود، مغفر (سر کے لئے)، دستانے (ہاتھوں کے لئے) وغیرہ کا بھی استعمال ہوتا تھا۔ ابتداء اسلام میں بھی ان کا استعمال جاری رہا اور بعض عجمی اسلحہ (مثلاً خنجر، تبر اور کلہاڑی وغیرہ) سے بھی کام لیا جانے لگا۔ بعد کو تلوار اور زرہ وغیرہ اسلامی ممالک وغیرہ میں بھی بننے لگیں چنانچہ دمشق و عراق کی تلوار اور مصر و اندلس کی زرہ مشہور تھیں۔

آلات محاصرہ (۱) **منجنیق** — اس سے مراد گوپھن کے قسم کا آلہ ہے۔ سب سے پہلے فنیقیوں نے اس سے کام لیا۔ ان سے یونانیوں اور اسرائیلیوں نے لیا اور پھر دوسرے ممالک نے اہل یونان سے لیا۔ عربوں نے اس کا استعمال ایران سے سیکھا۔ سیرۃ حلبیہ میں لکھا ہے کہ جب مسلمانوں نے طائف کا محاصرہ کیا تو سلمان فارسی نے منجنیق بنا کر دی اور اس سے کام لیا گیا۔ اسی طرح خیبر کے محاصرہ میں بھی اس سے کام لیا گیا۔

اس کی بہت سی قسمیں تھیں چھوٹی بڑی، ان کے ذریعہ سے قلعہ کے اندر تیر، پتھر، بچھو اور روغن نفط وغیرہ پھینکے جاتے عربوں نے مختلف منجنیقوں کے مختلف نام رکھے تھے۔ چنانچہ حجاج بن یوسف کی منجنیق کا نام عروس تھا جس کو ۵۰۰ آدمی ملکر سر کرتے تھے۔ سنہ ۹۳ھ میں سندھ کے حملہ میں بھی اس سے کام لیا گیا تھا۔

(۲) **دبابہ** — یہ ایک پہیہ والی گاڑی تھی جس پر ایک لکڑی کا برج بنا ہوتا تھا اور اس کے ذریعہ سے قلعہ کی دیواروں کو توڑکر اندر داخل ہوتے تھے۔ سب سے پہلے اس کا استعمال مصریوں اور اشوریوں نے کیا، اس کے بعد یونان، روما و ایران میں اس کا استعمال رائج ہوا اور پھر مسلمانوں نے اس سے کام لیا۔

(۳) **کبش** — یہ بھی دبابہ ہی کی طرح کا ایک آلہ تھا لیکن اس میں ایک مضبوط شہتیر بھی ہوتا تھا جس کا سر کبش (مینڈھے) کے سر کی طرح گول ہوتا تھا، جس کی ضرب سے قلعہ کی دیواریں توڑی جاتی تھیں۔

مسلمانوں کی فوج بھی دبابہ اور کبش سے کام لیتی تھی۔ چنانچہ معتصم باللہ نے دبابوں سے کام لے کر عموریہ فتح کیا۔

دبابوں کو قلعہ کی دیوار تک لیجاکر کبش سے اسے توڑتے تھے اور اندر داخل ہوجاتے تھے۔ اگر درمیان میں خندق حایل ہوتی تھی تو اس پر لکڑی کے تختے رکھ کر یا اس کو مٹی اور پتھروں سے پاٹ کر دبابوں کو دیوار قلعہ تک لیجاتے تھے، کبھی کبھی سیڑھیاں لگاکر بھی اندر داخل ہوتے تھے۔

نار یونانی اس سے مراد ایک سیال شے ہے جو گندھک اور بعض تیلوں سے بنائی جاتی تھی اور تانبہ کی نلکیوں میں بھرکر آگ لگانے کی غرض سے دشمن کی فوج کے خلاف استعمال کی جاتی تھی۔ جب عبدالعزیز بن زبیر کے زمانہ میں سنہ ۶۴ھ میں مکہ کا محاصرہ ہوا تو کعبہ میں اسی سے آگ لگائی گئی تھی۔

یہ دراصل اہلِ مشرق کی ایجاد تھی جس سے سترھویں صدی عیسوی کا یوروپ بھی ناواقف تھا، اور سب سے پہلے ایک شامی نے جس کا نام کالینکوس تھا یوروپ سے اس کو متعارف کیا۔ لیکن حکومت روما اس سے واقف تھی اور جب عرب قسطنطنیہ پر حملہ کرتے تھے تو اسی سے کام لے کر انھیں پسپا کیا جاتا تھا۔ لیکن جب اہلِ عرب بھی اس سے واقف ہوگئے تو انھوں نے بھی اس سے کام لینا شروع کیا۔ اسی چیز کا دوسرا نام روغن نفط بھی تھا۔

اختراع بارود کہا جاتا ہے کہ بارود اہلِ مغرب کی ایجاد ہے اور ایک شخص شوارتز نے سنہ ۱۳۲۰ء میں اسے ایجاد کیا تھا۔ لیکن تیرھویں صدی عیسوی کے ایک انگریزی راہب راجر بیکن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ تک بارود سے یوروپ واقف نہ تھا۔

صحیح یہ ہے کہ اگر عربوں نے اس کو ایجاد نہیں کیا تو اس کا استعمال سب سے پہلے انھوں ہی نے کیا، چنانچہ اسپینی مستشرق کونڈی (متوفی سنہ ۱۸۲۰ء) نے لکھا ہے کہ سنہ ۱۱۱۸ء میں اہل مراکش نے جنگ "سرقوسہ" کے موقع پر آتش زیر اسلحہ کا استعمال کیا تھا۔

تواریخ عرب سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں نے بلادِ مغرب کی جنگوں میں بارود کا استعمال کیا تھا ابن خلدون نے بھی سلطان ابو یوسف کے فتوحات کے ذکر میں بارود کا استعمال کیا جانا ظاہر کیا ہے اور یہ زمانہ سنہ ۶۷۲ھ کا تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایجاد اہل یوروپ کی نہیں بلکہ اہل مشرق کی ہے اور سب سے پہلے اس کا استعمال عربوں نے کیا۔

توپ مسلمانوں میں اس کا استعمال سب سے پہلے ترکوں کی دولت عثمانیہ نے کیا اور سنہ ۱۴۵۳ء میں انھوں نے قسطنطنیہ پر حملہ کیا تو توپوں ہی کی مدد سے فتح حاصل کی۔

فوج کی ترتیب ظہورِ اسلام سے قبل تمام متمدن قوموں میں فوج کی ترتیب صفوں اور دستوں کی صورت میں ہوتی تھی۔ عربوں کے عہدِ جاہلیت میں اس کا کوئی اصول مقرر نہ تھا اور ان کی جنگ اسی طرح کی ہوتی تھی۔ جسے آج کل گوریلا جنگ کہتے ہیں۔ لفظ جنگ کو کرّ و فرّ سے تعبیر کرتے تھے، یعنی دفعتًا دشمن پر حملہ کر دینا اور جب اپنے کو کمزور دیکھنا تو بھاگ جانا، الغرض ان کے یہاں کوئی نظام و قاعدہ نہ تھا۔

ظہورِ اسلام کے بعد جب رسول اللہؐ پر یہ آیت نازل ہوئی کہ :- "ان اللہ یحب الذین یقاتلون فی سبیلہ صفا کانہم بنیان مرصوص" تو فوج کی صف بندی شروع ہوئی۔ رسول اللہؐ اپنے تمام غزوات میں نماز کی طرح صف بندی کر لیتے تھے اور فوج ایک ساتھ قدم ملا کر حملہ کرتی تھی۔ عرب کے بدوی قبائل کے مقابلہ میں رسول اللہؐ کی کامیابی کا ایک راز یہ بھی تھا کہ وہ فوجی ترتیب و نظام سے ناواقف تھے اور مسلمانوں کی منظم فوج کی تاب نہ لاسکتے تھے۔ اس صف بندی کا نام ان کے یہاں زحف تھا۔

بدوی عربوں کی جنگ کا قاعدہ یہ تھا کہ اونٹوں اور ان کے کجاووں کی قطار قایم کر لیتے تھے اور ان کی آڑ سے جنگ کرتے تھے اس طریق جنگ کو وہ مجبوزہ کہتے تھے، مسلمان اپنے اونٹوں، عورتوں، بچوں اور اسباب کو پیچھے رکھتے تھے اور خود آگے ہو کر حملہ کرتے تھے۔

رسول اللہؐ کے زمانہ میں چونکہ مسلمانوں کی تعداد زیادہ نہ تھی اس لئے وہ ایک یا دو صف میں کھڑے ہو جاتے تھے۔ خلفاء راشدین کے زمانہ میں جب مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہو گئی تو پھر صفوں کی تعداد بھی بڑھ گئی اور اسلحہ کے لحاظ سے ان میں ترتیب قایم کی گئی۔ جنگ صفین (۳۷ھ) میں حضرت علی نے اپنی فوج کو ہدایت کی تھی کہ "زرہ پوش آگے رہیں اور ان کے پیچھے غیر زرہ پوش" انھوں نے بعض نکات جنگ بھی بیان کئے کہ لڑائی کے وقت دانت مضبوطی کے ساتھ بند رکھو، اپنا منھ نیزوں کی طرف رکھو، نگاہ نیچی رکھو، آواز کو بلند نہ ہونے دو، جھنڈوں کو سیدھا رکھو جھکنے نہ دو۔

اہل روما کی فوج دستوں میں منقسم ہوتی تھی جنھیں یونان میں Koortia کہتے تھے۔ عہدِ بنی امیہ میں بھی فوج کی تقسیم اس طرح کی جاتی تھی، سب سے آگے سواروں کا دستہ ہوتا تھا جسے طلیعہ کہتے تھے۔ اس کا وہی کام تھا جو آجکل Helbane کا ہے۔ یعنی دشمن کے نقل و حرکت کی اطلاع دینا۔ محارب فوج کی تقسیم پانچ حصّوں میں ہوتی تھی۔ سب سے آگے رہنے والے دستوں کو جو زیادہ تر سوار ہوتے تھے مقدمہ کہتے تھے، فوج کا درمیانی حصّہ قلب، داہنا حصّہ میمنہ اور بایاں میسرہ کہلاتا تھا۔ اور قلب کے پشت پر جو فوج ہوتی تھی اسے ساقہ کہتے تھے۔

مسلمانوں نے فوج کی ترتیب و تنظیم کی طرف خاص توجہ کی اور فنی حیثیت سے اس پر متعدد کتابیں لکھی گئیں، انھوں نے صف بندی سے بھی کام لیا، اور دستہ بندی سے بھی، حالات کے لحاظ سے ان کی فوجی ترتیب کبھی مختلف شکلوں میں ہوتی تھی۔ کبھی ہلالی، کبھی مربع و مستطیل، کبھی مثلث و دائرہ دار۔

چھاؤنیاں اور پڑاؤ اوایل اسلام میں پڑاؤ کا کوئی خاص قاعدہ نہ تھا، لیکن عمومًا امیر لشکر کا خیمہ وسط میں ہوتا تھا اور اس کے چاروں طرف دوسرے سرداروں کے۔ عورتوں اور بچوں کے خیمے ان کی پشت پر ہوتے تھے۔ جب اسلامی فوجوں کی تعداد زیادہ ہو گئی اور بڑے بڑے لشکروں کے ساتھ وہ حملے کرنے لگے تو پھر اطباء و فقہا وغیرہ بھی فوج کے ساتھ ساتھ ہوتے تھے۔

فوجی منادی اوایل اسلام میں جب فوج کو جمع کرنا مقصود ہوتا تو "النفیر، النفیر" کی آواز بلند کی جاتی جس کے معنے عہدِ حاضر کی اصطلاح میں Fall in. کے تھے۔ جب ان کو رخصت کرنا ہوتا تو "الرجعۃ، الرجعۃ"

کہتے جیسے اس وقت " .Dismiss " کہتے ہیں، اسی طرح سوار فوج کو گھوڑوں پر چڑھنے کے لئے "الخیل الخیل" کہکر " .Mont "کا حکم دیا جاتا۔

جس طرح آجکل قواعد کے سلسلہ میں فوجی نقل و حرکت کے لئے بہت سی اصطلاحیں ملتی ہیں، اسی طرح ان کے یہاں بھی پائی جاتی تھیں۔ مثلاً:۔

المیل۔ الانقلاب۔ الانفتال۔ تسویۃ انتقال۔ استدارۃ صغریٰ۔ استدارۃ کبریٰ۔ نقاطر۔ اقتران۔ رجوع الی الاستقبال۔ استدارۃ مطلقہ۔ اضعاف۔ اتباع المیمنۃ۔ اتباع المیسرۃ۔ جیش منحرف۔ جیش مستقیم۔ جیش مورب۔ رض۔ تقدم۔ حشو۔ رادفہ۔ کبھی کبھی صرف اشاروں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔

نعرۂ جنگ نعرۂ جنگ کی اصطلاح ان کے یہاں شعار کہلاتی تھی۔ ایام جاہلیت میں اس کے لئے کوئی خاص الفاظ مقرر نہ تھے حسب حال وضع کرلیا کرتے تھے۔ چنانچہ غزوۂ احد میں ان کا نعرہ "یا العزیٰ یا ہبل" تھا اور جنگ فجار میں "یا آل عباد اللہ"۔ رسول اللہ نے البتہ شعار مقرر کردئے تھے۔ مہاجرین کے لئے یا بنی عبدالرحمان۔ قبیلۂ اوس کے لئے یا بنی عبید اللہ، خزرج کے لئے یا بنی عبداللہ۔ اسکے بعد مختلف ملکوں میں مختلف شعار مقرر ہوئے۔

فوجی اڈے عرب اول اول خشکی کی طرف سے حملہ کرنا مناسب سمجھتے تھے، چنانچہ جب فتح شام میں انھوں نے حیران کی طرف سے جو صحرائی علاقہ تھا، حملہ کیا کیونکہ رومیوں کی قوت سواحل کی طرف زیادہ تھی۔ جب دمشق فتح ہوگیا تو سواحل کی طرف بڑھے۔ اس جنگ میں یزید بن ابی سفیان اور ان کے بھائی معاویہ پیش پیش تھے۔ اس کے بعد بیروت فتح کیا اور اس کے بعد روم پر حملہ کیا لیکن ناکام رہے کیونکہ رومیوں کی بحری قوت بہت زیادہ تھی۔

حضرت عثمان کے عہد میں جب امیر معاویہ شام کے گورنر تھے تو طرابلس وغیرہ فتح ہوئے۔ امیر معاویہ بحری جنگ کی طرف زیادہ مایل تھے، لیکن حضرت عثمان، حضرت عمر کی طرح اس کو پسند نہ کرتے تھے۔ جب امیر معاویہ نے بہت اصرار کیا تو آپ نے اجازت دیدی۔

شامی فوجوں کی چھاؤنیاں خلفاء راشدین کے زمانہ میں انطاکیہ اور اس کے سواحل تھے (جن کا نام رشید نے عواصم رکھا تھا) رومیوں سے [illegible] اسکندرونہ اور طرسوس کے درمیان تھے۔ جو بنو امیہ کے زمانہ میں فتح ہوئے اور بنو عباس کے زمانہ میں بڑی چھاؤنیاں بن گئے" اور رومی قلعوں کی مرمت کرکے اپنی قلعہ بندیاں کرلیں۔

بحری سرحد ان کے یہاں شام و مصر سے شروع ہوتی تھی اور یہیں سے ان کی چھاؤنیاں شروع ہوجاتی تھیں جو اسکندریہ تک پھیل گئی تھیں۔ دوسرا سلسلہ چھاؤنیوں کا جزیرہ (جزیرۂ عراق) سے شروع ہوتا تھا جو ملطیہ تک چلا گیا تھا۔

یہیں سے عساکر اسلامی بری و بحری حملہ کیا کرتے تھے۔ بحری بیڑوں کا مرکز سواحل شام و مصر تھے جس کا سلسلہ جزیرۂ قبرص تک چلا گیا تھا۔ اس وقت ان کے پاس ۸۰ اور ۱۰۰ کے درمیان جنگی کشتیاں تھیں اور انھیں کو وہ اسطول (بیڑا) کہتے تھے۔

عربوں کے حملوں کی تعیین زیادہ تر موسموں کے لحاظ سے ہوتی تھی۔ گرمی کے زمانہ میں اپنے حملوں کو وہ صائفہ کہتے تھے اور جاڑوں کے حملوں کو شتویہ۔ جب مئی کے زمانہ میں فصل ربیع کے وقت وہ گھوڑوں کو خوب طیار کرلیتے تو اپنے حملہ کا آغاز کرتے تھے جس کا نام حملۂ ربیعیہ تھا جو ایک مہینہ (۱۰ر جون) تک جاری رہتا تھا، اس کے بعد وہ لوٹ آتے تھے اور پھر ربیع الثانی میں ۲۵ دن آرام لے کر دوبارہ حملہ کرتے تھے جس کا نام "غزو الصائفہ" تھا۔ جاڑوں میں وہ اخیر فروری سے آغاز مارچ تک جنگ کرتے اور پھر لوٹ آتے۔

خلفاء بنی عباس کو جہاد کا بڑا شوق تھا اور ہر سال روم پر فوجکشی کرتے۔ چنانچہ مہدی نے ۱۶۳ھ میں خود روم پر حملہ کیا، اس کے بعد ۱۶۵ھ میں اپنے بیٹے رشید کو ۹۵۷۹۳ کی جمعیت کے ساتھ مامور کیا جو خلیج قسطنطنیہ تک پہونچ گیا۔ اور روم نے ۱۹۳۴۵۰ دینار اور ۲۱۴۱۴۸۰۰ درہم دے کر رشید کو راضی کیا۔

جب رشید، قسطنطنیہ پہونچا تو اس وقت ملکۂ ایرینی یہاں کی حکمراں تھی، اس نے ستر ہزار دینار سالانہ زرِ فدیہ ادا کرنا قبول کیا۔ یہ جنگ تین سال جاری رہی جس میں ۵۴ ہزار رومی سپاہی مارے گئے اور مسلم افواج ۵۶۴۳ غلام ۲۰ ہزار مویشی، ایک لاکھ بھیڑیں اور گائیں اپنے ساتھ لائے۔

جہاز اسلام سے قبل، عہد تبابعہ میں تو بے شک حمیر و سبا کے تاجر کشتیاں استعمال کرتے تھے، لیکن حجاز کے عرب پانی سے بہت ڈرتے تھے اور کشتیوں پر سفر کرنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ لیکن جب بعد کو ظہور اسلام کے سواحل شام و مصر تک ان کا قبضہ ہوگیا اور روم کی بحری جنگوں کا مشاہدہ کیا تو ان کا یہ ڈر نکل گیا۔ چنانچہ عہد حضرت عمر میں سب سے پہلے العلاء بن الحضرمی عامل بحرین نے سواحل فارس فتح کرنے کے لئے خلیج فارس کو کشتیوں سے عبور کیا۔ لیکن ناکام رہا۔ یہ حملہ حضرت عمر کی اجازت کے بغیر کیا گیا تھا اس لئے آپ بہت خفا ہوئے اور ان کو سعد بن ابی وقاص امیر کوفہ کا ماتحت بنا دیا۔ حضرت عمر بحری حملوں کے سخت مخالف تھے۔

اس کے بعد معاویہ (امیر دمشق و اردن) نے بحر روم میں جنگ کرنے کی اجازت طلب کی لیکن حضرت عمر نے انکار کر دیا۔ اس کے بعد حضرت عثمان کے زمانہ میں معاویہ نے قبرس پر بحری حملہ کیا (۲۸ھ) اور اہل قبرس نے ۷۰ ہزار دینار سالانہ زرِ فدیہ دینے کا وعدہ کر کے اپنی جان بچائی۔ اور مسلمانوں کی یہی سب سے پہلی بحری جنگ تھی۔ اس کے بعد انھوں نے متعدد بحری لڑائیاں لڑیں اور کامیابی حاصل کی۔

بحری بیڑے اول اول عرب فن جہاز رانی سے واقف نہ تھے لیکن بعد کو انھوں نے بحری جنگوں کے لئے کشتیاں بھی طیار کرائیں، ان کو مسلح بھی کیا اور ان کشتیوں کے بیڑے کو وہ اسطول کہتے تھے جو یونانی لفظ Stolos کا معرب تھا۔

مسلمانوں کے بیڑے کا مرکز بحر روم تھا، جن میں شام، افریقیہ اور اندلس کے لوگ زیادہ کام کرتے تھے۔ اسی کے ساتھ جہاز سازی کے کارخانے بھی انھوں نے قائم کئے جن کو دار الصناعۃ کہتے تھے۔ سب سے پہلا کارخانہ عہد عبد الملک بن مروان میں تیونس میں قائم ہوا اور جزیرۂ صقلیہ پر بحری حملہ کیا گیا۔ بعد کو افریقیہ و اندلس میں بڑے بڑے بیڑے طیار کئے گئے چنانچہ عبد الرحمان الناصر کے اندلس کا بیڑا ۲۰۰ کشتیوں پر مشتمل تھا۔ ہر کشتی یا جہاز میں ایک جماعت محاربین کی ہوتی تھی جو لڑتے تھے اور دوسری جماعت ماہرین جہاز رانی کی جو انھیں چلاتے تھے۔

مصر میں جہاز سازی پہلی صدی ہجری کے اواخر میں شروع ہوگئی تھی۔ جس نے فاطمیین کے زمانہ میں بڑی ترقی کی۔ اسکے عہد کے مشہور بندرگاہ اسکندریہ و دمیاط تھے اور بحر روم کے اکثر جزیرے (مثلاً سردینیا، صقلیہ، مالٹا، کریٹ و قبرص وغیرہ) مسلمانوں نے بحری جنگ ہی سے فتح کئے تھے۔

دار الصناعۃ اس سے مراد جہاز سازی کے کارخانے ہیں جو عہد اسلام میں قائم ہوئے۔ یوروپ اول اول اس فن سے بالکل ناواقف تھا۔ بلاد عرب فتح کرنے کے بعد وہ اس فن سے واقف ہوا۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اسپین میں جہاز سازی کے کارخانہ کو دارسنا (Darsinaa) کہتے تھے جو دار الصناعۃ کی بگڑی ہوئی شکل ہے بعد کو یہی لفظ مغربی زبانوں میں Arsenal ہوگیا۔ ترکی میں ترسانہ۔ اسی طرح ایک اور لفظ امیر البحر ہے جو مغربی

زبانوں میں " Amiral " ہوگیا۔

پہلی صدی ہجری اندلس، افریقیہ، شام و مصر میں بہت سے کارخانے جہاز سازی کے قایم ہوئے اور فاطمی عہد تک برابر اس میں ترقی ہوتی رہی۔ اس زمانہ میں جہاز دو قسم کے طیار ہوتے تھے ایک وہ جو مسافروں اور مال و اسباب کے لئے مخصوص تھے اور دوسرے جنگی جہاز جن سے صرف لڑائی میں کام لیا جاتا تھا اور ان دونوں قسم کے جہازوں کے بیڑے کو اسطول کہتے تھے۔

جہازوں کی قسمیں یہ جنگی جہاز اپنی ساخت و جسامت کے لحاظ سے مختلف قسم کے ہوا کرتے تھے۔ ان میں سے شینی یا شیتی ان بڑے جہازوں کا نام تھا جو قلعہ کی طرح برج بھی رکھتے تھے۔ حراقہ ان جہازوں کو کہتے تھے جہاں سے منجنیقوں کے ذریعہ سے دشمن پر روغن نفط پھینک کر آگ لگائی جاتی تھی۔ طرادۃ چھوٹی تیز رو کشتیوں کو کہتے تھے اور عشاریہ نام تھا ان کشتیوں کا جو صرف دریائے نیل میں چلتی تھیں۔ شلندی بڑے مسطح اسلحہ بردار جہاز کو کہتے تھے۔ " یہ نام لاطینی لفظ Chalendaum. کا معرب ہے۔ مسطح اس بڑے جہاز کو کہتے تھے جو چھوٹی کشتیوں کے پیچھے پیچھے چلتا تھا۔

اسلحہ و سامانِ جنگ بحری جنگ میں بھی زرہ، بکتر، خود، ڈھال، نیزہ، تیر و کمان سے کام لیا جاتا تھا۔ جہازوں کے ٹھہرانے کے لئے آہنی زنجیروں اور لنگروں سے بھی کام لیتے تھے۔ جہازوں کے اگلے حصہ میں کھلے ہوئے صندوق ہوتے تھے جن کو توابیت کہتے تھے۔ ان میں سپاہی چھپ کر بیٹھ جاتے تھے اور جب دشمن قریب آجاتا تھا تو یہاں سے چھپ کر ان پر پتھر اور روغن نفط کے شیشے پھینکتے تھے۔ ان کے علاوہ سانپ بچھوؤں سے بھری ہوئی ہانڈیاں، چونا اور گندھک کا سفوف (تاکہ اس کے غبار سے بینائی جاتی رہے) اور گھلا ہوا صابن بھی پاؤں پھسلانے کے لئے پھینکتے تھے۔ خود اپنے آپ کو روغن نفط سے محفوظ رکھنے کے لئے چاروں طرف سے جہاز کو چمڑے اور کملوں سے ڈھک لیتے تھے اور ان کو سرکہ، پھٹکری اور نطرون (سوڈیم کا بورنیٹ) کے محلول سے تر کر لیتے تھے تاکہ جہاز میں آگ نہ لگ سکے۔

رات کو جہازوں میں آگ روشن نہ کرتے تھے اور مرغ بھی نہ رکھتے تھے جس کی بانگ سے دشمن کو جہازوں کے جائے وقوع کا پتہ چل جائے۔ مزید احتیاط کی غرض سے بادبانوں کو نیلا رنگ لیتے تھے تاکہ دور سے وہ نظر نہ آسکیں۔

جہاز کے اگلے حصہ میں لمبی لمبی آہنی سلاخیں ہوتی تھیں جن کی نوک بہت تیز ہوتی تھی اور دشمن کے جہازوں سے ٹکرا کر انھیں ڈبو دیتے تھے۔ ان کو وہ لجام کہتے تھے۔

تاریخ التمدن الاسلامی عربی (جرجی زیدان)

گلِ رعنا

(غالب کا خود انتخاب کیا ہوا فارسی کلام ایک نادر نسخہ سے)

(مالک رام)

(۱)

میرزا غالب اپنی پنشن کے مقدمہ میں چارہ جوئی کے لئے اگست ۱۸۲۶ء میں دلّی سے کلکتہ کے لئے روانہ ہوئے اور مختلف مقامات کی سیر کرتے ہوئے فروری ۱۸۲۸ء میں کلکتہ پہونچے۔ وہ ڈیڑھ برس سے کچھ اوپر وہاں مقیم رہے اور بالآخر ستمبر ۱۸۲۹ء میں کلکتہ سے روانہ ہوکر نومبر ۱۸۲۹ء میں واپس دلّی آئے۔

کلکتہ میں منجملہ اور اصحاب کے ان کے مولوی سراج الدین احمد سے بہت مخلصانہ تعلقات ہوگئے تھے۔ وہی صاحب ہیں جن کی طرف انھوں نے ایک غزل کے مقطع میں بھی اشارہ کیا ہے :-

باسراج الدین احمد چارہ جز تسلیم نیست
ورنہ غالب! نیست آہنگِ غزل خوانی مرا

(یہاں پہلے "نیست" کی جگہ "می گزد" اور آہنگ کی جگہ "ذوق" تھا ع "ورنہ غالب! می گزد ذوقِ غزل خوانی مرا" چنانچہ کلیات طبع اول اور پنج آہنگ کی دونوں اشاعتوں (۱۸۴۹ء اور ۱۸۵۳ء) میں یہ مصرع اسی طرح ہے)

"پنج آہنگ" میں سب سے زیادہ خطوط مولوی سراج الدین احمد ہی کے نام ہیں۔ اُردو کے بعض خطوں میں بھی ان کا ذکر ہے، مثلاً ان کی وفات کے بعد ایک جگہ غلام غوث خاں بیخبر کو لکھتے ہیں[1] :-

"ستر برس کی عمر ہے، بے مبالغہ کہتا ہوں، ستر ہزار آدمی نظر سے گزرے ہوں گے زمرۂ خواص میں سے، عوام کا ذکر نہیں۔ دو مخلص الوداد دیکھے۔ ایک مولوی سراج الدین رحمۃ اللہ علیہ، دوسرا منشی غلام غوث سلمہ اللہ تعالیٰ۔ لیکن وہ مرحوم حُسنِ صورت نہیں رکھتا تھا اور خلوصِ اخلاص اس کا خاص میرے ساتھ تھا...... پہلے دو آدمیوں کو اپنے بعد اپنا ماتم دار سمجھا ہوا تھا۔ ایک کو تو میں رو لیا۔ اب اللہ آمین کا ایک دوست رہ گیا۔"

مولوی سراج الدین احمد کلکتہ کے ہفتہ وار فارسی اخبار "آئینۂ سکندر" کے ایڈیٹر بھی تھے۔ وہ میرزا کے کلام کے بہت قدردان تھے۔ چنانچہ انھوں نے فرمایش کی کہ آپ اپنے اُردو اور فارسی کلام کا انتخاب میرے لئے طیار کر دیجئے۔ اس پر میرزا نے

[1] اردوئے معلیٰ ص ۲۱۰ (مطبع کریمی لاہور، ۱۹۲۲ء)

وہیں کلکتہ میں (۱۸۲۸ء - ۱۸۲۹ء) گلِ رعنا کے نام سے ایک انتخاب مرتب کیا۔ بدقسمتی سے یہ کتاب ناپید ہوگئی۔ البتہ غالب نے اس کے آغاز و انجام کے لئے جو فارسی نثریں لکھی تھیں، وہ محفوظ رہ گئیں اور یہ بھی اس لئے کہ یہ پنج آہنگ میں شامل کرلی گئی تھیں۔ اس انتخاب کے چند ورق مولانا حسرتؔ موہانی مرحوم کے پاس تھے، جو ان کی وفات کے بعد ان کے قیمتی کتاب خانے کے ساتھ ضایع ہوگئے۔ خوش قسمتی دیکھئے کہ ۱۹۵۸ء میں میرے ایک مہربان دوست نے اچانک اس کا ایک مکمل نسخہ مجھے تحفہ میں دیا میرے علم میں یہ اس کتاب کا واحد نسخہ ہے۔

پوری کتاب باریک ولایتی کاغذ پر لکھی گئی ہے اور اس میں (۹۸) صفحے ہیں۔ کتاب کا سائز (۹ × ۵ ½ - ۶ ¾ × ۳ ¾) ہے۔ صفحہ ایک خالی ہے اور صفحات کے نشان بھی صفحہ (۲) سے دیئے گئے ہیں یعنی جہاں صفحہ ۲ لکھنا چاہئے تھا، وہاں (۱) کا عدد لکھا ہے۔ اگرچہ بعض صفحات پر کرم خوردگی کے نشان ظاہر ہیں، لیکن نسخہ مکمل اور بہت اچھی حالت میں ہے۔ پوری کتاب تیرہ سطری مسطر پر خطِ نسخ میں لکھی گئی ہے۔ کاتب گو زیادہ خوش خط تو نہیں، لیکن بدخط بھی نہیں۔ تحریر صاف اور روشن ہے، اسے پڑھنے میں کسی طرح کی دقت پیش نہیں آتی۔ غلطی بھی کم کرتا ہے۔

پہلے سات صفحوں میں دیباچے کی فارسی عبارت ہے، جو پنج آہنگ میں موجود ہے[1]۔ اس کے بعد ص ۸ سے ۴۷ تک اُردو کلام کا انتخاب ہے۔ اس میں کل (۴۵۵) شعر ہیں[2]۔ اس کے بعد ص ۴۷ ہی کے وسط سے فارسی کلام کا انتخاب شروع کردیا ہے اس کے آغاز میں بطور تمہید یہ عبارت درج ہے:-

"سلسلہ جنبانی در دوم ایں رنگین چمن موسوم بہ گلِ رعنا درعرضِ مذاقِ زبانِ پارسی کہ صہبائے حریف افگن است و بادۂ مرد آزما، ازاں جاکہ ہنوز ایں گہرہائے شاہوار را برشتہ نمط حروف تہجی نکشیدہ ام و ایں اوراق پراگندہ را شیرازۂ جمعیت تدوین نبستہ، فرو ہیدہ فرہنگان تجردی پیشہ و سنجیدہ آہنگانِ موزونی اندیشہ خردہ برے ابطی تحریر نگیرند و عذر سبک سرمایگانِ فطرت و تُنک دماغانِ عالمِ فرصت بپذیرند۔"

اس سے معلوم ہوا کہ فارسی دیوان اس وقت تک بین الدفتین جمع نہیں ہوا تھا۔ اس کا ثبوت اس کلام سے بھی ملتا ہے جو اس انتخاب میں شامل ہے۔ اُردو کلام واقعی انتخاب ہے، بہت کم کسی غزل کے پورے کے پورے شعر درج ہوئے ہیں۔ اسکے برخلاف بسا اوقات فارسی کی پوری کی پوری غزل دے دی گئی ہے اور وہ بھی (اُردو کے برعکس) ردیف کی ترتیب کے بغیر درج ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابھی تک فارسی کلام نہ صرف مرتب ہی نہ ہوا تھا بلکہ یہ مقدار میں بھی کچھ زیادہ نہیں تھا۔ ورنہ ضرور اس کا بھی انتخاب کرتے۔ اُردو کی طرح حصّہ میں بھی (۴۵۵) ہی شعر ہیں۔ ان میں سے بھی بعض غزلیں اور چند دوسری چیزیں قیامِ کلکتہ یا سفر کے دوران ہی میں لکھی گئی تھیں۔

(۲)

آغازِ انتخاب "قصیدہ[3] در مدح صاحب والا مناقب عالی شان، فیض بخش فیض رساں، جناب مستطاب مسٹر انڈریو اسٹرلنگ بہادر دام اقبالہ" کے شعری عنوان سے کیا ہے۔ جب غالب کلکتہ پہنچے ہیں، تو مسٹر اینڈریو اسٹرلنگ Andrew Stirling اس زمانہ میں حکومتِ ہند کے سکتر اعلیٰ تھے۔ جب غالب ان کی ملاقات کو گئے تو انھوں نے ان کی بہت اچھے طریقے پر

---

[1] کلیاتِ نثرِ غالب۔ ص ۵۶ - ۵۹ (مطبع نولکشور۔ ۱۸۸۸ء)

[2] چونکہ میں اس حصّے سے متعلق ایک مفصل مضمون لکھ چکا ہوں، اس لئے دوبارہ یہاں کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں۔

[3] یہ قصیدہ مطبوعہ کلیات میں نمبر ۳۹ پر ہے۔

آؤ بھگت کی اور ان کی ہمت بڑھائی۔ غالب ان سے متعلق کلکتہ سے ایک خط میں اپنے برادر نسبتی میرزا علی بخش خاں کو لکھتے ہیں[1]:

"بالجملہ ایزدی نوازش ہست از خواب خوش برخاستہ و روئے ناشستہ بدادگاہ آمدہ را درچشم و دلِ فراواں رہا جادادے و در انجمن پایہ از خواہش برتر بخشید۔ مسٹر اندرو استرلنگ نامی از اعیانِ کونسل دردِ دل دردمند شنوی و بخستگی بندِ غم مرہم نہی بربےکسی ہائے من بخشودہ است۔ ہرچند دل کہ عمرے بہ ناامیدی خوے گردہ است، یک بارہ پیوند آزرم دیریں آمیزش نتواند گسیخت، لیکن اگر ایں جواں مرد، توانا دل، بہ جادوئے تاثیرکام بخشی میانۂ من و یاس طرحِ جدائی جاوید افگند، شگفت نیست"۔

انہی ایام میں ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں[2]:-

"اندرو استرلنگ کہ قوسِ عروجی کونسل رانقطۂ بدایت و قوسِ نزولی آں رانقطۂ نہایت است" چوں سرمایۂ علم و آگہی دارد و سخن را می فہمد و بہ لطفِ سخن وامی رسد، در مدح وے قصیدہ مشتمل بر پنجاہ و پنج بیت انشا کردم و در آخرِ قصیدہ لختے از احوالِ خویشتن نگاشتم۔ از حسنِ اتفاق، نہ پیسی گمے، ملازمتش بہ روشِ گزیدہ و آئینے پسندیدہ دست بہم داد۔ اعتبارِ خاکساری ہائے من افزود و عیارِ امیدواری ہائے من کامل برآمد۔ قصیدہ گزراندم و پارۂ بہ خواندم۔ محظوظ شد، دل جوئی ہا کرد و وعدۂ یاری گری داد"۔

اس سے معلوم ہوگا کہ یہ قصیدہ ان کے کلکتہ پہونچنے کے بعد غالباً فروری ۱۸۲۸ء ہی میں لکھا گیا تھا اور اس میں (۵۵) شعر تھے۔ لیکن گلِ رعنا میں (۵۴) شعر ملتے ہیں۔ البتہ کلیاتِ نظم طبع اول (ص ۲۲۴ - ۲۲۸) اور طبع دوم (ص ۲۸۲ - ۲۸۵) میں شعروں کی تعداد (۵۵) ہی ہے۔ مطبوعہ کلیات میں شعروں کی تعداد کے علاوہ ان کی ترتیب بھی مختلف ہے۔

کتابت کی اغلاط سے قطع نظر کرکے مطبوعہ کلیات سے مقابلہ کرنے پر مندرجۂ ذیل اختلافات ملتے ہیں:-

(۱) گلِ رعنا: فغاں کہ سوخت غم دہرم آں چناں کہ بیک زہم بریزم، اگر بکبرہم بجنبانی

کلیات میں یہ شعر حذف کرکے اس کی جگہ دوسرا شعر لکھا ہے:

فغاں کہ جاں بہ غمت دادم و تو دانستی کہ جاں دہند وفا پیشگاں بہ آسانی

(۲) گلِ رعنا: کشد بہ بزمِ نگاہش، کہ او بدید و نخواند غمِ درونِ وے از سطرِ چینِ پیشانی

کلیات میں مصرعِ اولیٰ میں "نگاہش" کی جگہ "قبولش" کردیا ہے۔ "بزمِ نگاہش" کی ترکیب بہت دور از کار تھی، اصلاح سے یہ عیب دور ہوگیا۔

(۳) گلِ رعنا: زہے مربی بے مایگاں کہ از فیضش سراب کردہ محیط و قطرہ طوفانی

یہاں ردیف "طوفانی" کی جگہ "عمانی" کردی گئی ہے۔ یہ "طوفانی" سے بہتر ہے۔

(۴) کلیات میں ایک شعر ملتا ہے:

من شکستہ دلِ بے نورے ہیچداں چگونہ دم زنم، از دعوئ ثنا خوانی،

پہلے یہ شعر اس طرح تھا:

چو من شکستہ دلِ بے نوائے ہیچداں چگونہ دم زند، از دعوئ ثنا خوانی

چونکہ بعد کے کئی اشعار میں بھی متواتر ضمیر واحد متکلم استعمال ہوئی ہے، اس لئے یہ اصلاح برمحل ہے۔

---

[1] کلیاتِ نثر غالب، ص ۹۹ —— [2] ایضاً ص ۱۰۲ (بنام مولوی محمد علی خاں، صدر امین، باندہ)

(۵) گلِ رعنا میں شعر ہے ؎

چناں بہ حلقۂ دامم کشید و تنگ کہ من ز عجز بال فرو ماندم از پرافشانی

اصلاح کے بعد اب اس کی شکل یوں ہوگئی ہے ؎

چناں بحلقۂ دامم کشید تنگ کہ من بہ بندِ عجز فرو ماندم از پرافشانی

یہ بھی پہلے سے بہتر ہے۔

(۶) اسی طرح گلِ رعنا میں تھا:-

ہمیشہ تاکہ بود سایہ تیرہ و تاریک مدام تاکہ بود مہر در درخشانی

مصرع اولیٰ میں بھی "ہمیشہ" کی جگہ "مدام" کردیا ہے۔ اس تکرار سے زور ضرور پیدا ہوگیا ہے۔

(۷) کلیات میں مندرجۂ ذیل دو شعر زاید ہیں، جو گلِ رعنا میں موجود نہیں۔

بہ ذوقِ نعمت خوانت چناں بحرص افتاد کہ در دہانِ صدف کرد آب دندانی

ز نالہ ام چہ محابا کہ معدلت کیشی ز گریہ ام چہ خجالت کہ از کریمانی

(۸) ان کے مقابلہ میں گلِ رعنا کا یہ شعر کلیات میں حذف کردیا گیا ہے :-

بود توقع آنم کہ داد ناکامی دہی و بہرچہ بمن دادہ اند بدہانی

اس میں تلمیح ہے کہ مجھے اور میرے خاندان کو دس ہزار روپیہ سالانہ پنشن ملنا چاہیے، جو شروع میں لارڈ لیک کی طرف سے مقرر ہوئی تھی۔

(۳)

قصیدے کے بعد قطعہ ہے، جس کا پہلا شعر ہے ؎

ساقیِ بزمِ آگہی رود سے بادۂ ریخت در پیالۂ من[1]

یہ قطعہ بھی کلکتہ کے قیام کے زمانہ میں لکھا گیا تھا، جیسا کہ اس کے بعض شعروں سے ظاہر ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں ؎

گفتمش: چیست منشائے سفرم گفت جور و جفائے اہلِ وطن

اس سے معلوم ہوا کہ سفر شروع ہوچکا تھا۔ پھر دہلی، بنارس، عظیم آباد کا حال دریافت کرتے ہیں اور سب سے آخر میں پوچھتے ہیں ؎

حالِ کلکتہ باز جستم، گفت باید اقلیم ہشتمش گفتن

اس سے ثابت ہوا کہ وہ کلکتہ پہونچ چکے تھے اور یہاں کی کثرتِ آبادی اور کاروبار کی فراوانی اور رونق اور چہل پہل کی بنا پر اسے نئی اقلیم کا درجہ دینا چاہتے تھے۔ اس کے بعد کے اشعار میں بھی کلکتہ ہی سے متعلق سوال و جواب ہے۔

اختلافات ملاحظہ ہوں ؎

گلِ رعنا	مطبوعہ کلیات
(۱) ہمدراں بےخودی حریفانہ	ہمدراں سرخوشی حریفانہ
بے محابا گرفتمش دامن	بے محابا گرفتمش دامن،

---

[1] یہ قطعہ مطبوعہ کلیات میں نمبر ۱ پر ملتا ہے۔

(۲) گفتم: اے دوں بگو کہ دہلی چیست
گفت: جانست و ایں جہانش تن
(۳) گفتمش: چیست ایں بنارس، گفت
شاہدِ مست، محوِ گل چیدن
(۴) گفتمش: چہ بود عظیم آباد
گفت: رنگیں تر از ہزار چمن

گفتم: اکنوں بگو کہ دہلی چیست
گفت: جانست و ایں جہانش تن،
گفتمش: چیست ایں بنارس، گفت
شاہدے مست، محوِ گل چیدن
گفتمش: چوں بود عظیم آباد
گفت: رنگیں تر از ہزار چمن

اس کے بعد ایک دوسرا قطعہ ہے جس کا پہلا شعر ہے ؎

نہ چنانم کہ دانہ نابستہ ... مزرعِ خویش وقفِ داس کنم

اب یہ قطعہ کلیات میں بہ زمرۂ منظومات یا قطعات شامل نہیں بلکہ اس کے آغاز کی نثر کے ضمن میں ملتا ہے۔ شعروں کی ترتیب میں بھی بہت فرق ہے۔ متن کا فرق حسب ذیل ہے:۔

	گل رعنا	مطبوعہ کلیات
۱	نہ چنانم کہ دانہ نابستہ مزرعِ خویش وقفِ داس کنم	مزرعِ خویش را بگاہِ درَو ناخنِ خورصرفِ داس کنم،
۲	نہ کہ از بہرِ حُلّہ ہائے بہشت ترکِ الوانِ ایں لباس کنم	نہ کہ از بہرِ حُلّہ ہائے بہشت ترکِ آرایشِ لباس کنم،
۳	نہ ز امید ہائے بیہودہ، کاخِ دل را قوی اساس کنم	بر مدارا اگر مدار نہم کاخِ الفت قوی اساس کنم
۴	نہ چناں در ہوس شلائیم کہ بہبرِ مدعا مکاس کنم	نہ بواجب زسعی دامانم نہ بہبرِ مدعا مکاس کنم
۵	ہمچو سرو از غمِ خزاں برہ گلبنے راکہ من سپاس کنم	ہمچو سرو از غمِ خزاں برہ گلبنے راکہ من مساس کنم
۶	کوثر از موج واکند آغوشش اگر آہنگِ ارتماس کنم	کوثر از موج واکند آغوشش اگر اندازِ ارتماس کنم
۷	دہر اوجِ سخن علی حزیں ایں دو بیت از وے اقتباس کنم	بردو بیتے ز گفتہ ہائے حزیں صفحہ را طرۂ ایاس کنم،

دیوان مطبوعہ میں ایک شعر زاید ہے، جو گل رعنا میں نہیں ؎

لیک ناید زمن کہ در گفتار ... مدحتِ لالہ سور داس کنم

(۴)

دونوں قطعوں کے بعد وہ مثنوی ہے، جو اب "سیومیں مثنوی موسوم بہ چراغِ دیر" کے عنوان سے کلیات میں موجود ہے۔ یہ مثنوی انھوں نے اسی سفر کے دوران میں قلم بند کی تھی۔ قراین سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بنارس میں بہت دن مقیم رہے تھے۔ جیساکہ اس مثنوی کے متعدد شعروں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی تصنیف کا زمانہ ۱۸۲۷ء کا نصف

ہوگا۔ اس میں بنارس اور یہاں کے باشندوں کی عجیب والہانہ انداز میں تعریف کی ہے۔ یہ غالب کی بہترین مثنویوں میں شمار ہونے کے قابل ہے، بلکہ مثنویوں ہی میں نہیں، ان کی پوری فارسی شاعری میں اس کا مقام بہت بلند ہے۔ یہ نظم انھوں نے عین شباب کے زمانہ میں لکھی تھی، جب کہ ان کی عمر ابھی تیس سے متجاوز نہیں ہوئی تھی۔ اس کی روانی اور مشاہدہ کی دقت، اسکی تشبیہات اور محاکات ایسی بدیہہ اور دلنشیں ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے، یہ محض خیالی تصویریں نہیں، بلکہ شاعر واردات قلبی بیان کر رہا ہے۔ غالب کو اپنے قصیدوں پر بے حد ناز تھا اور یہ کچھ بیجا نہیں۔ ان کے ابتدائی قصیدوں میں بے شک کچھ زبان و بیان کی خامیاں ہیں، لیکن مرورِ زمانہ اور مشق کے ساتھ ان میں حد درجہ پختگی آگئی تھی، حتیٰ کہ ان کے آخری دور کے قصیدے ایران کے بہترین قصیدہ گو شاعروں کے مقابلہ میں رکھے جا سکتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر وہ محض مثنوی ہی پر اپنی توجہ مبذول رکھتے (جیسا کہ نیاز فتحپوری نے لکھا ہے) تو آج ان کی فارسی شاعری کو کم نگاہی کی شکایت نہ کرنا پڑتی اور ان کا نام ایران کے صفِ اول کے مثنوی نگاروں کے ساتھ لیا جاتا۔

گلِ رعنا میں اس مثنوی کا جو متن ملتا ہے، میرے خیال میں یہ اس کی اولین روایت ہوگی، کیونکہ اس وقت تک اس میں کمی بیشی کا انھیں بہت کم موقع ملا تھا۔ اس متن اور کلیات میں اختلاف یہ ہیں:-

گلِ رعنا	کلیات مطبوعہ
۱- بلب دارم ضمیر آلا بیانی بدل خونِ جگر پالا فغانی	نفس خون کن جگر پالا فغانی پریشاں تر ز زلفم داستانیست
۲- پریشاں تر ز خویشم داستانیست بہ دعوے ہر سر مویم زبانیست	
۳- محیط افگندہ بیروں گوہرم را چو گرد افشردہ آہن جوہرم را	چو گرد افشاندہ آہن جوہرم را
۴- گرفتم کز جہاں آباد رفتم عزیزاں را چرا از یاد رفتم	گرانیاں را چرا از یاد رفتم
۵- بگو، داغِ فراقِ انجمن سوخت غمِ بے مہریِ اہلِ وطن سوخت	بگو، داغِ فراقِ بوستاں سوخت غمِ بے مہریِ ایں دوستاں سوخت
۶- نہاشد محط بہر آشیانے سر شاخِ گلے در بوستانے	سر شاخِ گلے در گلستانے
۷- سخن را نازشِ رنگیں قماشی، زگلبانگِ ستایش ہائے کاشی	سخن را نازشِ مینو قماشی
۸- بود در عرضِ بالِ افشانیِ ناز خزانش قشقۂ پیشانیِ ناز	خزانش صندلِ پیشانیِ ناز
۹- زیارت خانۂ ناتوسیانست ہمانا کعبۂ ہندوستانست	عبادت خانۂ ناقوسیانست
۱۰- بہ لطف از موج گوہر نرم رو تر	

بہ ناز از شوقِ عاشق گرم دُوتر

۱۱- بہ مستی موج را فرمودہ آرام
زشوخی آب را بخشیدہ اندام

۱۲- بہارستانِ حسن لااُبالی است
بکشورہا ستمگر بے مثالی است

۱۳- بہ آئیں بے پردگی ہائے علامت
چرا پیدا نمی گردد قیامت،

۱۴- بہ شہر از بیکسی صحرانشیناں
بروئے شعلۂ دل جاگزیناں

۱۵- چو شمع از سوزِ دل آذر فشاناں
بہ بزمِ عرضِ دعویٰ بے زباناں

بہ ناز از خونِ عاشق گرم دُوتر

زنغزی آب را بخشیدہ اندام

بکشورہا ستمگر بے مثالی است
بدیں بے پردگی ہائے علامت

بروئے آتشِ دل جاگزیناں
چو شمع از داغِ دل آذر فشاناں

اس وقت کلیات میں اس مثنوی میں (۱۰۸) شعر ہیں، لیکن گلِ رعنا میں (۱۰۴) ہیں۔ مندرجہ ذیل پانچ شعر مطبوعہ کلیات میں زاید ہیں:-

زار بابِ وطن جویم سہ تن را | کہ رنگ و رونق اند ایں سہ چمن را
چو خود را جلوہ سنجِ ناز خواہم | ہم از حق، فضلِ حق را باز خواہم
چو حرزِ بازوئے ایماں نویسم | حسام الدین حیدر خاں نویسم
چو پیوندِ قبائے جاں طرازم | امین الدین احمد خاں طرازم
بہاراں در شتا و صیف زآفاق | کاشی می کنند قشلاق و ییلاق

میرا یقین ہے کہ ان میں سے پہلے چار شروع ہی میں لکھے گئے ہوں گے، لیکن ان میں ان کے ذاتی دوستوں کا ذکر ہے، جنھیں مولوی سراج الدین احمد غالباً جانتے بھی نہیں تھے۔ اس لئے انتخاب کرتے وقت یہ شعر حذف کر دئے گئے۔ البتہ پانچواں شعر، ممکن ہے کہ بعد کو اضافہ ہوا ہو۔

ان کے مقابلہ میں گلِ رعنا میں ایک شعر ایسا ہے، جو اب کلیات میں نہیں:-

کشیدہ کلکِ ایجادش در اطراف | عمارت در عمارت، قاف در قاف

(۵)

مثنوی کے بعد ص ۶۳ سے آخر یعنی ص ۸۴ تک غزلیات ہیں۔ یہ تعداد میں ۲۷ ہیں۔

(۱) مطلع ہے:- جنونِ مستم بفضلِ نو بہارم می تواں کشتن | صراحی برکف و گل در کنارم می تواں کشتن

کلیات (طبع اول ص ۳۴۳ - ۳۴۴، طبع دوم ص ۵۰۵ - ۵۰۶) میں اس غزل کے بارہ شعر ہیں۔ ان میں سے نو یہاں ملتے ہیں۔ کلیات میں شعر ہے:-

خدایا از عزیزاں منتِ شیون کہ برتابد | جدا از خانماں، دور از دیارم می تواں کشتن

گلِ رعنا میں مصرعِ اولیٰ کی شکل یہ ہے:

زخویش منتِ یک نوحہ می باید کشید آخر

کلیات طبع دوم میں مصرع ثانی میں خانماں کی جگہ خان وماں بنا دیا ہے۔

کلیات کے مندرجہ ذیل تین شعر گلِ رعنا میں نہیں ؎

بہ ہجراں زیستن کفر است، خونم رادیت نبود — چراغِ صبح گاہم، آشکارم می تواں کشتن

بیا بر خاکِ من، گر خود گل افشانی روا نبود — بہ بادِ دامنے شمعِ مزارم می تواں کشتن

بہ خونِ من، اگر ننگست، دست و خنجر آلودن — نویدِ وعدۂ کز انتظارم می تواں کشتن

۲- مطلع ہے:- نمی بینیم در عالم نشاطے کا سماں مارا — چو نور از چشمِ نابیناز ساغر رفت صہبارا

گلِ رعنا کے گیارہ شعروں کے مقابلہ میں کلیات (۱) ص ۲۴۵ - ۲۴۶ - (۲) ص ۳۵۶ - ۳۵۷) میں پندرہ شعر ہیں - صرف ایک شعر کے متن میں خفیف سی تبدیلی ہے۔ گلِ رعنا میں ہے :-

در آغوشِ تغافل، عرضِ بیتابی تواں دادن — تہی تا می کنی پہلو بہ ما بنمودہ جا را

کلیات میں مصرعِ اولیٰ میں بیتابی کی جگہ یک رنگی ملتا ہے۔

کلیات میں اس غزل میں یہ چار شعر زاید ہیں ؎

من و ذوقِ تماشائے کسے، کز تابِ رخسارش — جگر برتابہ چسپد آفتاب عالم آرا را

خیالش را بساطے بہرِ پا انداز می جستم — پسندیدم بہ مستی مخملِ خوابِ زلیخا را

بہاراں است و خاک از جلوۂ گل امتلا دارد — بہ رگ نشتر زن از موجِ خرامِ نازِ صحرا را

نمی رنجد کہ در دامِ تغافل می تپد صیدش — نمی دانم چہ پیش آمد نگاہ بے محابا را

۳- مطلع ؎ باہمہ گم گشتگی خالی بود جایم ہنوز — گاہ گاہے در خیالِ خویش می آیم ہنوز

یہ غزل مکمل ہے۔ کلیات میں (۱) ص ۳۸۸ - ۳۸۹ - (۲) ۴۶۳ - ۴۶۴) اس کے دس شعر ہیں اور یہی گلِ رعنا میں موجود ہیں - اس میں شعر ہے ؎

تا سرِ خارے کہ ایں دشت، در جاں می خلد — کز ہجومِ شوق می خار دکفِ پایم ہنوز

گلِ رعنا میں مصرعِ ثانی میں شوق کی جگہ ذوق ہے -

دوسرا شعر ہے ؎

صد قیامت در نورد ہر نفس خوں گشتہ است — من ز خامی در فشارِ بیمِ فردایم ہنوز

اس کے مصرع اولیٰ میں پہلے نورد کی جگہ شکنج تھا۔

(۴) مطلع ؎ اے بہ صدمۂ آہے بر دلت زنا بارے — ایں قدر گراں نبود نالۂ ز بیمارے

گلِ رعنا میں اس غزل کے نو شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۴۷۰ - ۴۷۱ - (۲) ص ۵۲۶ - ۵۲۷) میں دس۔ کلیات میں یہ شعر زاید ہے:-

شوخیِ شمیمش بیں، جنبشِ نسیمش بیں — غنچہ راست آہنگے، سرو راست رفتارے

جہاں تک باقی نو شعروں کے متن کا تعلق ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اس غزل کا مقطع ہے ؎

کاش، کاں بتِ کاشی در بر یر دم، غالب! — "بندۂ توام"، گویم، گویدم زناز: "آرے"

اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ غزل یعنی سفرِ کلکتہ، بلکہ غالباً کلکتہ میں لکھی گئی تھی۔

۵ - مطلع ؎ شب ہائے غم کہ چہرہ بہ خوناب شستہ ایم از دیدہ نقش وسوسۂ خواب شستہ ایم

یہاں اس میں سات شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۴۲۲، (۲) ص ۴۹۰) میں نو ہیں - مندرجۂ ذیل دو شعر گلِ رعنا میں نہیں ملتے ؎

پیمانہ را ز بادہ بخوں پاک کردہ ایم کاشانہ راز رخت بہ سیلاب شستہ ایم
در شسلغ وفا ز حیا آب گشتہ ایم خوں از جبینِ دوست زقصاب شستہ ایم

اس غزل میں ایک شعر ہے ؎

افسونِ گریہ برد زخویت عتاب را از شعلۂ تو دود بہ ہفت آب شستہ ایم

گلِ رعنا میں مصرعِ ثانی میں شعلہ کی جگہ آتش ہے -

کلیات میں اس غزل کا مقطع ہے ؎

غالب رسیدہ ایم بہ کلکتہ و بہ ے از سینہ داغِ دوریِ احباب شستہ ایم

گلِ رعنا میں دوسرا مصرع اس طرح ملتا ہے ؎

از سینہ داغِ رحلتِ نواب شستہ ایم

یہاں تلمیح فخر الدولہ نواب احمد بخش خاں رئیس فیروز پور جھرکہ و لوہارو سے ہے - ان کا انتقال اکتوبر ۱۸۲۷ء میں ہوا تھا جب غالب اس سفر میں تھے - کلکتہ پہونچنے کے بعد اپنے برادر نسبتی (اور نواب احمد بخش خاں کے بھتیجے) میرزا علی بخش خاں کو لکھتے ہیں[1]:-

"میر فضل مولیٰ خاں نام یارے داشتم، او را گرفت در عرضِ راہ بہ مرشد آباد یافتم - در نوردِ گفتگو ہائے و پرسش وجوہائے کہ رفت، کہ از جامہ گزاشتنِ فخر الدولہ بہادر بمن خبر داد و باز بہ کلکتہ مرزا افضل بیگ و دیگراں برگفتند - آدغ کہ چراغِ روشنِ ایں دودماں مُرد و شبستانِ آرزو ہا تیرہ و تار شد"

اس سے معلوم ہوا کہ یہ غزل بھی کلکتہ میں لکھی گئی تھی -

۶ - مطلع ؎ ایں چہ شور است کہ از عشقِ تو در سر دارم ذوقِ پروانہ و تمکینِ سمندر دارم

گلِ رعنا میں اس غزل میں دس شعر ہیں - کلیات (۱) ص ۴۲۱ - ۴۲۲ - (۲) ص ۴۸۹) میں یہ دو شعر زیادہ ہیں:-

کہنہ تاریخیِ داغم، نفسم شعلہ وراست شرحِ کشّافِ صد آتش کدہ از بر دارم
ہم زشادابیِ نازِ تو، بخود می بالم ریشہ در آب ز تابِ دمِ خنجر دارم

مطلع اوپر درج ہو چکا ہے - یہ گلِ رعنا کی صورت ہے - اب کلیات میں پہلے مصرع میں عشق کی جگہ شوق اور دوسرے میں ذوق کی جگہ دل ملتا ہے -

شعر تھا ؎

آں چہ ادر تعب و ایں زچہ رہ در طرب است خندہ بر غفلتِ درویش و تواں گر دارم

کلیات میں پہلے مصرع میں تعب و طرب کو مقدم و موخر کر دیا ہے یعنی ؎

آں چہ ادر طرب و ایں زچہ رہ در تعب است

---

[1] کلیات نثرِ غالب، ص ۹۹

دوسرے مصرع میں توانگر بھی اب الف کے بغیر تونگر ملتا ہے۔ پہلے لف و نشر مرتب تھا، اب غیر مرتب ہو گیا۔ بہرحال اس تبدیلی سے شعر میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔

گلِ رعنا میں ایک اور شعر ہے ؎

کیست تا خاروخس از رہگزرش بردارد　　دگر امشب سر آرایشِ بستر دارم

پہلے مصرع میں اصلاح کر کے بردارد کی جگہ برچیند بنا دیا ہے، جس طرح اب کلیات میں ملتا ہے۔

شعر تھا ؎ ناز دارِ تو و بدنامِ کنِ تقدیرم　　ہم سپاس از تو و ہم شکوہ ز اختر دارم

کلیات میں تقدیرم کی جگہ گردشِ چرخ ملتا ہے۔ اگرچہ اختر کی مناسبت سے چرخ ضرور آ گیا، لیکن اس سے بھی مضمون میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔

مقطع ہے ؎ مرحبا سوہن و جاں بخشیِ آبش، غالب　　خندہ بر گم رہیِ خضر و سکندر دارم

یہاں مصرعِ اولیٰ میں سوہن سے سون ندی مراد ہے، جو پٹنہ کے نواح میں بہتی ہے۔ میرزا کو قبضِ مزمن کا عارضہ تھا، اس لئے جہاں بھی سبک اور زود ہضم پانی میسر آ جاتا، اس سے بہت خوش ہوتے۔ چنانچہ رام پور کے پاس کوسی ندی کی بھی اسی باعث تعریف کی ہے[1]۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس سفرِ کلکتہ میں عظیم آباد میں بھی وہ اس موذی مرض کے چنگل سے محفوظ رہے تھے۔ اسے انھوں نے سون ندی کے پانی پر محمول کیا۔ اسی لئے وہ اس کی تعریف کر رہے ہیں اور اسے چشمۂ آبِ حیات پر ترجیح دے رہے ہیں۔ اس ندی کی اس قطعہ میں بھی تلمیح ہے، جس کا شروع میں ذکر ہو چکا ہے۔ لکھتے ہیں :-

گفتمش : سلسبیل خوش باشد　　گفت : خوشتر نباشد از سوہن

اس ندی کی تعریف میں انھوں نے حسبِ ذیل رُباعی بھی کہی تھی :-

خوشتر بود آبِ سوہن از قند و نبات　　بادے چہ سخن زنیل و جیحون و فرات
ایں پایۂ عالمے کہ ہندش نامند　　گوئی ظلمات و سوہن بخت آبحیات

انھوں نے ایک اور شعر میں بھی اس ندی کا ذکر کیا ہے ؎

چو اسکندر ز نادانی ، ہلاکِ آبِ حیوانی　　خوشا سوہن کہ ہر کس غوطہ زد در وے بتش جاں شد

ان متواتر تلمیحات سے معلوم ہوگا کہ وہ اس کے پانی کی خوبی کے کس درجہ معترف اور مدح گو تھے[2]۔

بہرحال اس سے ثابت ہو گیا کہ یہ غزل بھی اسی سفر میں اور غالباً عظیم آباد ہی میں لکھی گئی تھی۔

۷ - مطلع ؎ گویم سخنے، گرچہ شنیدن نشناسد　　صبح الست شبنم را کہ دمیدن نشناسد

گلِ رعنا کے نو شعروں کے مقابلہ میں کلیات (۱) ص ۳۴۲ - ۳۴۳، (۲) ص ۲۰۴ - ۲۴۱) میں دس ہیں۔

گلِ رعنا میں یہ شعر نہیں ملتا ؎

بے پردہ شعر از تازہ میندیش کہ ما را　　چوں آئینہ چشمیست کہ دیدن نشناسد

اس غزل کے متن میں صرف ایک جگہ خفیف سا اختلاف ہے۔ گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

گو ہر چہ شکایت کند از بے سر و پائی　　داریم سرشکے کہ چکیدن نشناسد

---

[1] اُردوئے معلیٰ، ص ۶۵، (بنام مجروح) — [2] آج کل اس ندی کا نام سون (بتخفیف ہائے ہوز) ہے۔ میرزا نے سب جگہ سوہن لکھا ہے تو کیا یہ ضرورتِ شعری کا نتیجہ ہے یا ان کے زمانہ میں واقعی اسے سوہن ہی کہتے تھے ؟

اب کلیات میں مصرع ثانی میں داریم کی جگہ آئیم ہے یعنی ؎
آئیم و سرشکے کہ چکیدن نشناسد
نیز طبع دوم (۱۸۶۳ء) میں "بے سر و پائی" کی جگہ "بے پروائی" چھپا ہے۔ یہ سہو کتابت ہے، وزن تک درست نہیں۔ ٹھیک "بے سر و پائی" ہی ہے۔ اس غزل کا یہ شعر بہت مشہور ہے:-

بالذّتِ دیدار ز پیغام گزشتیم　　مشتاقِ تو، دیدن ز شنیدن نشناسد

میرزا نے یہ شعر پنج آہنگ کے آہنگ سوم میں بھی انتخاب کیا ہے[1]۔ وہاں اس کا عنوان ہے:- "در موقع بے مہری اقربا"

۸- مطلع ؎ بہ عشق از دو جہاں بے نیاز باید بود　　مجاز سوز حقیقت گداز باید بود

یہ پوری غزل ہے۔ دونوں جگہ دس دس شعر ہیں۔ (کلیات (۱) ص ۳۳۶ - ۳۳۷؛ (۲) ص ۴۲۴)

گلِ رعنا میں ہے ؎

بہ صحنِ میکدہ مست می تواں گردید　　بہ کنجِ صومعہ با در نماز باید بود

اب کلیات میں شعر یوں ملتا ہے ؎

بہ صحنِ میکدہ سرمست می تواں گردید　　بہ کنجِ صومعہ وقفِ نماز باید بود

یہ اصلاح یقیناً بہتر ہے، اس سے پہلی ثقالت دور ہو گئی۔

۹- مطلع ؎ از وہم قطرگیست کہ در خود گمیم ما　　اما چو وارسیم، ہماں قلزمیم ما

گلِ رعنا میں اس کے آٹھ شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۲۵۷ - ۲۵۸- (۲) ص ۳۶۵) میں صرف ایک شعر زیادہ ہے، متن میں کوئی فرق نہیں۔ شعر یہ ہے ؎

از حد گزشت شملۂ دستار و ریشِ شیخ　　حیرانِ ایں درازیِ یال و دُمیم ما

بالکل بے مزہ شعر ہے۔

۱۰- مطلع ؎ آناں کہ وصلِ یار ہمی آرزو کنند　　باید کہ خویش را بگذارند و او کنند

کلیات (۱) ص ۳۳۹، (۲) ۴۲۶) میں اس غزل کے نو شعر ہیں اور گلِ رعنا میں بھی یہ مکمل موجود ہے۔ صرف ایک شعر میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

گلِ رعنا ؎　　آیندہ خونِ خلق بہ گردن گرفتہ اند　　آناں کہ گفتہ اند: نکویاں نکو کنند

کلیات ؎　　خونِ ہزار سادہ، بہ گردن گرفتہ اند　　آناں کہ گفتہ اند: نکویاں نکو کنند

آیندہ واقعی بیکار اور محض برائے بیت لفظ تھا۔ یہ نقص دور ہو گیا، اگرچہ شعر بجائے خود کوئی بہت بلند نہیں۔

۱۱- مطلع ؎ بہ گیتی شد عیاں از شیوۂ عجز اضطرارِ ما　　نوشت دستِ ما باشد قماشِ روئے کارِ ما

یہ غزل بھی مکمل ہے۔ اس میں بارہ شعر ہیں اور دونوں جگہ اتنے ہی ملتے ہیں (کلیات (۱) ص ۲۵۸ - ۲۵۹- (۲) ص ۳۶۵ - ۳۶۶) صرف ایک شعر کے املا میں خفیف سا فرق ہے اور یہ بھی کتابت کی غلطی ہے۔

۱۲- مطلع ؎ گاہے بہ چشمِ دشمن و گاہے در آئینہ　　ہر کار عیب جوئی خویشم ہر آئینہ

یہ غزل بھی مکمل ہے (کلیات (۱) ص ۴۶۲ - ۴۶۳، (۲) ص ۵۲۰) سوائے مقطع کے پوری غزل دونوں جگہ یکساں ہے۔

---

[1] کلیاتِ نثرِ غالب، ص ۴۶۔

گل رعنا میں مقطع ہے ؎

غالب اخطر ز آب بود سگ گزیدہ را مردم گزیدہ ز آئینہ ترسد ہر آئینہ

اسے مسترد کرکے کلیات میں بالکل نیا مطلع لکھا ہے ؎

آہن چہ داد غمزۂ سحر آفریں دہر غالب بجز دلش نبود در خور آئینہ

۱۳- مطلع ؎ جیب مرا بروز کہ بودش نماندہ است تارش زہم گسستہ و پودش نماندہ است

یہاں نو شعر ہیں اور ان میں اور کلیات (۱) ص ۲۹۱، (۲) ص ۳۸۹ - ۳۹۰) کے متن میں کوئی اختلاف نہیں البتہ کلیات میں یہ ایک شعر زاید ہے:-

دل در غم تو مایہ بہ رہزن سپردہ ایست کار از زیاں گزشتہ و سودش نماندہ است

۱۴- مطلع ؎ نگارشش آر بہ سرنامۂ وفا ریزد سوادِ صفحہ زکاغذ چو توتیا ریزد

گل رعنا میں نو شعر ہیں اور کلیات (۱) ص ۳۲۶، (۲) ص ۴۱۶) میں چودہ، وہاں مندرجۂ ذیل پانچ شعر زاید ہیں۔ مشترک نو شعروں میں دونوں جگہ متن یکساں ہے۔

زنالہ ریخت جگر پارہائے داغ آلود چو برگِ لالہ کہ در گلشن از ہوا ریزد

تبسمیست بہ بالینِ کشتگانِ خودت کہ گل بہ جیب تمنائے خوں بہا ریزد

بچارہ دردِ تو اکسیر بے نیازی ہاست کہ دل گدازد و در قالب دوا ریزد

بہ روئے عقدۂ کارم بہ شکل برگ خزاں ز لرزہ ناخنِ دست گرہ کشا ریزد

غبارِ شوق بہ خونابۂ امید سرشت دمے کہ خواست قضا طرح ایں بنا ریزد

۱۵- مطلع ؎ بخود رسیدنش از ناز بسکہ دشوار است چو ما بدام تمنائے خود گرفتار است

یہ غزل دونوں جگہ — گل رعنا اور کلیات (۱) ص ۴۸۵ - ۴۸۶، (۲) ص ۳۸۵ - ۳۸۶) میں ایک سی ہے دونوں جگہ اس میں گیارہ گیارہ شعر ہیں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں۔

۱۶- مطلع ؎ امشب آتشیں روئے گرم تند خوانی ہاست کز لبش نوا ہر دم در شرر فشانی ہاست

گل رعنا میں یہ غزل مکمل ہے۔ کلیات (۱) ص ۲۹۰ - ۲۹۱، ص ۳۸۹) میں بھی اس میں بارہ شعر ہیں اور یہاں بھی، صرف دو شعروں میں کچھ اختلاف ہے۔

گل رعنا ؎ دیم از سر خاکم، رخ نہفتہ بگذشتن، لے تو و خدائے تو! ایں چہ بدگمانی ہاست

کلیات میں دوسرے مصرع کی شکل یہ ہے؎

ہاں وہاں، خدا دشمن! ایں چہ بدگمانی ہاست

گل رعنا ؎ باعدو عتابستے، وز منش حجابستے وہ، چہ دل ربائی ہاست ہیں چہ جاں ستانی ہاست

کلیات میں مصرع ثانی میں جاں ستانی کی جگہ سخت جانی بنا دیا ہے۔

۱۷- مطلع ؎ زگرمی نکہت خونِ دل بجوشش آمد زشادیِ ستمت سینہ در خروشش آمد

یہ غزل بھی مکمل ہے، دونوں جگہ دس ہی شعر ہیں (کلیات (۱) ص ۳۳۵ - ۳۳۶، (۲) ۴۲۳) متن میں اسکے سوائے کوئی فرق نہیں کہ گل رعنا میں ایک شعر میں دوکاں لکھا ہے اور کلیات میں یہی لفظ دکاں ملتا ہے۔

۱۸- مطلع ؎ طاقِ شد طاقت زعشقت بر کراں خواہم شدن مہرباں شو، ورنہ بر خود مہرباں خواہم شدن

یہ بھی مکمل غزل ہے۔ دونوں جگہ دس دس شعر ہیں (کلیات (۱) ص ۴۸۵، (۲) ص ۵۰۰)۔ دو تین شعروں کے متن میں البتہ خفیف سا اختلاف ضرور ہے۔

گلِ رعنا ؎ فکرِ معانی ہائے نازک بسکہ می کاہد مرا شاہدِ اندیشہ را موئے میاں خواہم شدن

کلیات میں پہلا مصرع یوں ملتا ہے ؏

بسکہ فکرِ معنیِ نازک ہمی کاہد مرا

یہ بہتر ہے، اب شعر رواں ہوگیا۔ پہلے مصرع میں ثقالت اور تعقید تھی۔

گلِ رعنا ؎ خار و خس ہر گرد در آتش سوخت آتش می شود مردم از شوقِ لبت چنداں کہ جاں خواہم شدن

کلیات میں دوسرے مصرع میں شوق کی جگہ ذوق ہے۔

گلِ رعنا میں اس غزل کا مقطع ہے ؎

لذتِ دردم چو خوں غالب! دراعضا می دَوَد رنج اگر اینست، راحت راشمار خواہم شدن

اس وقت کلیات میں مصرع اولیٰ میں دردم کی جگہ زخمم ہے۔ میرے خیال میں دردم بہتر تھا۔ درد کی لذت میں تو ایک بات بھی تھی، یہ زخم کی لذت کیا ہوئی؟

۱۹۔ مطلع ؎ خوش بود، فارغ زبندِ کفر و ایماں زیستن حیف کافر مُردن و آوخ مسلماں زیستن

گلِ رعنا اور کلیات ((۱) ص ۴۴۸ - ۴۴۹، (۲) ص ۵۰۹) دونوں جگہ شعروں کی تعداد گیارہ ہی ہے لیکن ان میں لفظی اختلاف ہے۔

گلِ رعنا ؎ تا چہ راز اندر تہِ ایں پردہ پنہاں کردہ اند مرگ مکتوبی بود، کاو راز عنواں زیستن

کلیات میں مصرعِ ثانی ہے ؏

مرگ مکتوبی بود، کو راست عنواں زیستن

گلِ رعنا میں مصرع بے معنی ہے، سہوِ کاتب ہوگا۔

گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

نیست گر بزمِ نشاطے، ہاں بیاباں گردئی فاش گویم با تو، نا ہنگامہ نتواں زیستن

غالباً مصرعِ ثانی میں "نا ہنگامہ" سہوِ کتابت ہے۔ اس کی جگہ "بے ہنگامہ" ہوگا۔

اُردو میں اسی مضمون کا ایک شعر ہے ؎

ایک ہنگامے پہ موقوف ہے گھر کی رونق نوحۂ غم ہی سہی، نغمۂ شادی نہ سہی

لیکن کلیات میں یہ شعر سرے سے حذف ہی کر دیا اور اس کی جگہ مندرجۂ ذیل شعر شاملِ غزل کیا گیا ہے ؎

دیدہ گر روشن سوادِ ظلمت و زراست، چیست فارغ از اہرمن دماغ یزداں زیستن

مقطع ہے ؎ غالب! از ہندوستاں بگریز، فرصت مفت تست در نجف مردن خوش است و در صفاہاں زیستن

اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ غزل بھی اسی سفرِ کلکتہ کی یادگار ہے۔

۲۰۔ مطلع ؎ تا کیم دودِ شکایت ز بیاں برخیزد بزن آتش کہ شنیدن [illegible]

یہ مکمل غزل ہے۔ گلِ رعنا میں گیارہ شعر ہیں اور کلیات میں بھی گیارہ ((۱) ص ۳۳۱ - ۳۳۲، (۲) ص ۴۰۰)

یہ غزل یقیناً کلکتہ میں لکھی گئی تھی ـــــــــ اس کے ایک شعر پر بھی وہاں مشاعرے میں اعتراض ہوا تھا۔ شعر ہے ؎

جزوے از عالم و از ہمہ عالم بیشم ، ہمچو موئے کہ بتاں را ز میاں برخیزد

پہلے مصرع پر یہ اعتراض ہوا تھا کہ بسبب اجتہادِ قتیل "ہمہ عالم" کی ترکیب غلط ہے کہ عالم مفرد ہے اور ہمہ جمع۔
گلِ رعنا میں شعر ہے ؎

زینہار از تعب دوزخِ جاوید مناں خوش بہاریست کز و بیمِ خزاں برخیزد

کلیات میں مناں کی جگہ مترس بنا دیا ہے ۔ یہ بہتر ہے ۔

گلِ رعنا ؎ کشتۂ دعویٔ پیدائیِ خویش اند ہمہ وائے گر پردہ ازیں رازِ نہاں برخیزد

کلیات میں "خویش اند" کی جگہ "خویشیم" ہے ۔ یہ بھی ترقی ہے ۔

گلِ رعنا ؎ ہمدم ! از شور و فغانم چہ ستوہ آمدۂ باش تا بختِ من از خوابِ گراں برخیزد

بے شک گلِ رعنا والے شعر میں کوئی خاص بات نہیں تھی ، دونوں مصرعے ہی دو لخطہ ہیں۔ لیکن یہ نیا شعر بھی کسی طرح اس سے بہتر نہیں ۔

اس غزل کا یہ مقطع بہت مشہور ہے ؎

گر دہم شرحِ ستم ہائے عزیزاں ، غالب !
رسمِ امید ہما نا ز جہاں برخیزد

اس میں اپنے پنشن کے حالات کی طرف اشارہ کیا ہے ، اور یہ بھی اس پر دال ہے کہ یہ غزل کلکتہ میں لکھی گئی تھی ۔

۱۲ ۔ مطلع ؎ بہ شغلِ انتظارِ مہ وشاں در خلوتِ شب ہا سرِ تارِ نظر شد رشتۂ تسبیحِ کوکب ہا

یہ پوری غزل نو شعر کی ہے ، جس طرح کلیات میں ملتی ہے (۱) ص ۲۵۱ - ۲۵۲ ، (۲) ص ۳۶۰ - ۳۶۱) گلِ رعنا میں صرف چھ شعر ہیں ۔ یہ تین شعر کلیات میں زاید ہیں :-

خوشا بے رنگیِ دل ، دست گاہِ شوق را نازم نمی بالد بخویش ایں قطرہ از طوفانِ مشرب ہا
خوشا رندی و جوشِ زندہ رود و مشربِ عذبش بہ لب خشکی چہ میری در سرابستانِ مذہب ہا
تو خوئے پنداری و دانی کہ جاں بردم ، نمی دانی کہ آتش در نہادم آب شد از گرمیِ تب ہا

گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

بہ خلوت خانۂ کامم نہنگ آما ز دم خود را ستوہ آید دل از ہنگامۂ غوغائے مطلب ہا

کلیات میں مصرع اولیٰ میں "آما" کی جگہ "لا" ملتا ہے ۔ گلِ رعنا میں غالباً سہوِ کتابت ہے ۔

دوسرا شعر تھا ؎

ندارد حسن از مشاطگی ہا ، خود ز غفلت بود تہ بندیِ خط ، سبزۂ خط در تہِ لب ہا

اب پہلے مصرع کی شکل یوں ہے ؏ ندارد حسن در ہر حال از مشاطگی غفلت

اس سے ثقالت تو دور ہو گئی لیکن "در ہر حال" اب بھی کھٹکتا ہے ۔

میرزا نے یہ شعر دراصل پہلے اردو میں یوں لکھا تھا ؎

کرے ہے حسنِ خوباں پردہ میں مشاطگی اپنی کہ ہے تہ بندیِ خط سبزۂ خط در تہِ لب ہا

اسی طرح اس غزل میں دو شعر اور ہیں، ایک تو مندرجۂ صدر مطلع اور ایک یہ شعر ؎

کند گر فکرِ تعمیرِ خرابی ہائے ما گردوں   نیاید خشت مثلِ استخواں بیروں ز قالب ہا

ان دونوں شعروں کے مقابلہ میں بھی نسخۂ حمیدیہ (ص ۳۱) میں یہ شعر ملتے ہیں ؎

بہ شغلِ انتظارِ مہ وشاں در خلوتِ شب ہا   سرِ تارِ نظر ہے رشتۂ تسبیحِ کوکب ہا

کرے گر فکرِ تعمیرِ خرابی ہائے دل گردوں   نہ نکلے خشت مثلِ استخواں بیرونِ قالب ہا

معلوم ہوتا ہے کہ جب انھوں نے ان تینوں کے اُردو کلام سے خارج کرنے کا فیصلہ کیا، تو چند لفظ بدل کے انھیں اپنے فارسی کلام میں شامل کر لیا۔

۱۲- مطلع ؎ خوش وقتِ اسیری کہ برآمد ہوسِ ما   شد روزِ نخستیں سبدِ گل قفسِ ما

کلیات ((۱) ص ۲۰-۲۲۱-۲۲۱، (۲) ص ۳۶۷) میں اس غزل کے بارہ شعر ہیں۔ گلِ رعنا میں یہ چار کم ہیں:۔

آوازۂ تیرِع از سرِ منصور بلند است   از شب رویِ ماست، شکوہِ عسسِ ما

حورانِ بہشتی کہ ندارند گلابے،   بر خویش فشانند گداز نفسِ ما

ہر جا رمِ سنگیست در آوردہ بسرِ خویش   در بندِ برومندیِ نخلِ ہوسِ ما

باشد کہ بدیں سایہ و سرچشمہ گرائید   یارانِ عزیز اند گروہے زپسِ ما

اختلافِ متن صرف دو جگہ ہے۔ گلِ رعنا میں ہے ؎

وقت است کہ خونِ جگر از نالہ بجوشد   چنداں کہ چکد از مژۂ دادرسِ ما

پہلے مصرع میں نالہ کی جگہ درد کر دیا ہے۔ دوسرا شعر تھا ؎

در دہر فرو رفتہ لذت نتواں بود   بر قند نشست است سا ہا مگسِ ما

دوسرا مصرع بدل کے یوں بنا دیا ہے ؎

بر قند، نہ بر شہد، نشیند مگسِ ما

دونوں اصلاحیں ٹھیک ہیں اور دونوں جگہ ان سے مضمون میں ترقی ہوئی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہد کی مکھی اور قند کی مکھی کی مثال میرزا کو بہت پسند تھی۔ اسے ایک اُردو خط میں بھی لکھا ہے۔ جب میرزا حاتم علی بیگ مہر اکبر آبادی کی معشوقہ چُنّا جان کا انتقال ہوا ہے، تو میرزا نے انھیں تعزیت کا خط لکھا۔ اس پر جب دوبارہ مہر نے جزع فزع کا اظہار کیا، تو انھیں لکھتے ہیں[1]:۔

"میرزا صاحب! ہم کو یہ باتیں پسند نہیں۔ پینسٹھ برس کی عمر ہے، پچاس برس عالمِ رنگ و بو کی سیر کی۔ ابتدائے شباب میں ایک مرشدِ کامل نے یہ نصیحت کی کہ ہم کو زہد و ورع منظور نہیں، ہم مانعِ فسق و فجور نہیں، پیو، کھاؤ، مزے اڑاؤ، مگر یہ یاد رہے کہ مصری کی مکھی بنو، شہد کی مکھی نہ بنو۔ سو میرا اس نصیحت پر عمل رہا ہے۔ کسی کے مرنے کا غم وہ کرے، جو آپ نہ مرے۔"

۲۳- مطلع ؎ از قسمت اگر ساختہ پرداختہ ما   کفرے نبود مطلبِ بے ساختہ ما

گلِ رعنا میں سات شعر ہیں یعنی کلیات سے ((۱) ص ۲۵۹-۲۶۰، (۲) ص ۳۶۶-۳۶۷) دو کم۔ یہ حسبِ ذیل ہیں:۔

در عشقِ تو بر ماست دیت اہلِ نظر را   ابروئے تو تیغِ بخیال آختہ ما

بودیم نظر باز و تو بر دل زدۂ باز   اے دیدہ! نوازش زتو، ننواختہ ما

---

[1] اُردوئے معلیٰ، ص ۱۹۰

صرف ایک شعر میں ایک لفظ کی تبدیلی ہے - اب کلیات میں ہے ؎

حیرانیِ ما آئینۂ شہرتِ یار است　　شد جادہ بہ کوشِ نفسِ باختۂ ما

گلِ رعنا میں مصرعِ ثانی میں نفس کی جگہ نگہ تھا - نگہ کی بہ نسبت، جادہ سے نفس کی تشبیہ اقرب ہے، اس لئے اصلاح درست ہے -

۲۴ - مطلع ؎ جنوں از بس بہ صحرائے تحیر راندہ است امشب　　نگہ در چشم و آہم در جگر وا ماندہ است امشب

گلِ رعنا میں اس غزل کے صرف پانچ شعر ہیں - کلیات میں ((۱) ص ۲۷۶، (۲) ص ۳۷۸) نو ملتے ہیں - گلِ رعنا میں یہ چار شعر نہیں :-

بہ ذوقِ وعدہ سامانِ نشاطے کردہ پندارم　　ز فرشِ گل بہ روئے آتشم بنشاندہ است امشب
زہے آسایشِ جاوید ہمچوں صورتِ دیبا　　نم زخم تن و بستر بہم چسپاندہ است امشب
بخوابم می رسد، بندِ قبا وا کردہ، از مستی　　ندانم شوقِ من بروئے چہ افسوں خواندہ است امشب
بدستِ کیست زلفت، کایں دلِ شوریدہ می نالد　　سرِ زنجیرِ مجنوں را کہ می جنباندہ است امشب

صرف دو شعروں میں خفیف سا لفظی فرق ہے - ایک تو اسی مطلع میں جو اوپر درج ہوا - اب کلیات میں مصرعِ اولیٰ میں از بس کی جگہ محل ہے - یہ بہتر ہے، از بس واقعی محض حشو اور برائے بیت تھا -

دوسرا شعر تھا ؎

خیالِ وحشتم از ضعفِ دل صورت نمی بندد　　بیاباں بر نگہ دامانِ ناز افشاندہ است امشب

اب کلیات میں پہلا مصرع یوں ملتا ہے ع

خیالِ وحشت از ضعفِ رواں صورت نمی بندد

اس سے وحشتم کی ثقالت تو ضرور دور ہو گئی لیکن رواں، دل سے بہتر نہیں، کیونکہ خیال کا تعلق رواں سے زیادہ دل سے ہے

۲۵ - مطلع ؎ چہ فتنہ ہا کہ در اندازۂ گمانِ تو نیست　　قیامتست دلِ دیر مہربانِ تو نیست

گلِ رعنا میں نو شعر ہیں، کلیات سے چار کم ((۱) ص ۲۸۳ - ۲۸۴، (۲) ص ۳۸۳ - ۳۸۴) کلیات میں یہ چار شعر زاید ہیں :-

زحق مرنج و در ابرو ز خشم چیں مفگن　　خوش است رسمِ وفا گرچہ در زمانِ تو نیست
عتاب و مہر تو شایانِ حوصلہ اند　　بہیچ عربدہ اندیشہ رازدانِ تو نیست
رواں فدائے تو نامم کہ بردۂ ناصح !　　زہے لطافتِ ذوقے کہ در بیانِ تو نیست
عیارِ آتشِ سوزاں گرفتہ ام صد بار　　ہمیشہ تابِ دلِ غم نہانِ تو نیست

اختلافات حسبِ ذیل ہیں :-

گلِ رعنا میں تھا ؎

دلم بہ عہدِ وفا ساختہ است نامہ برت　　خوش است وعدۂ تو گرچہ اندر زبانِ تو نیست

اب نامہ برت کی جگہ نامہ سپار ملتا ہے - اس سے کوئی ترقی نہیں ہوئی، بلکہ میرے خیال میں "نامہ برت" کی تخصیص زیادہ پر لطف تھی، کیونکہ دوسرے مصرع میں کنایہ ہے کہ "نامہ بر" معشوق ہی نے بھیجا تھا، "نامہ برت" سے اسی کی توثیق ہو جاتی -

۲۶ - مطلع ؎ دانم از پردۂ دل رو بقفا می آید　　تا بہ بینم کہ از پردہ چہا می آید

گلِ رعنا میں اس غزل کے دس شعر ہیں اور کلیات میں گیارہ ((۱) ص ۳۲۹ - ۳۳۰، (۲) ص ۴۱۸ - ۴۱۹) لیکن

دراصل کلیات میں دو شعر ایسے ہیں جو گلِ رعنا میں نہیں اور گلِ رعنا میں ایک شعر ایسا ہے، جو کلیات میں نہیں ملتا۔ کلیات کے زاید دو شعر مندرجۂ ذیل ہیں ؎

جلوہ، اے داغ! کہ ذوقم زنگ می خیزد   مژدہ، اے درد! کہ ہنگام زروا می آید
سودِ غارت زدگی ہائے غمت را نازم   کہ نفس می رود و آہ رسا می آید

گلِ رعنا کا زاید شعر یہ ہے ؎

بہ چکار آیدت اے شیخ! اگر آتش نزنی   بوریاسے کہ ازو بوئے ریا می آید

گلِ رعنا میں شعر تھا ؎

دعوئ گم شدگی محض رسوائی ہاست   تا پئے مور بہ ویرانۂ ما می آید

کلیات طبع اول میں مصرع ثانی کے "تا" کی جگہ "گر" اور طبع ثانی میں "گز" ملتا ہے۔ طبع ثانی میں کتابت کی غلطی ہے۔ اس غزل کا مقطع ہے ؎ اتفاقِ سفر افتادہ بہ پیری، غالب!   آنچہ از پائے نیامد زعصا می آید

اس سے خیال ہوتا ہے کہ یہ غزل بھی سفرِ کلکتہ کا ثمرہ ہے۔

۲۷۔ مطلع ؎ بیا و جوشِ تمنائے دیدنم بنگر   چو اشک از سرِ مژگاں چکیدنم بنگر

گلِ رعنا میں یہ غزل مکمل ہے، گیارہ شعر۔ کلیات میں بھی اتنے ہی ہیں (۱) ۳۸۰-۳۸۱، (۲) ص ۴۵۷-۴۵۸)۔

اختلافِ نسخ حسبِ ذیل ہے:۔

گلِ رعنا ؎ شنیدہ ام کہ نہ بینی و نا امیدنیم   ندیدنت بشنیدم، شنیدنم بنگر

کلیات میں دوسرا مصرع یوں ہے ؏

ندیدنِ تو شنیدم، شنیدنم بنگر

گلِ رعنا ؎

دمید دانہ و بالید و آشیاں گشد   در انتظارِ کسے دام چیدنم بنگر

دوسرے مصرع میں "کسے" کی جگہ "ہما" ہے۔

اب مقطع ہے ؎

تواضعی نکنم، بے تواضعی غالب!   بہ سایۂ خمِ تیغش، خمیدنم بنگر

پہلے "تواضعی نکنم" کی جگہ "فروتنی نکنم" تھا۔

گلِ رعنا کا منظوم حصہ یہاں پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد نثر ہے، جو پنج آہنگ میں پہلے سے موجود ہے۔

ہم نے دیکھا کہ بعض غزلوں میں گلِ رعنا کی بہ نسبت کلیات میں زیادہ شعر ملتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ شروع میں بھی اتنے ہی شعر تھے اور گلِ رعنا مرتب کرتے وقت انھوں نے ان میں سے بعض ترک کر دئے۔ بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ آغاز میں اتنے ہی شعر ہوں، جتنے گلِ رعنا میں ہیں اور جب انھوں نے دیوان مرتب کیا، تو اس وقت یہ زاید شعر کہکے ان غزلوں میں شامل کر دئے گئے۔ نسخۂ حمیدیہ میں متعدد غزلیں ایسی ہیں، جن کے بعض شعروں سے متعلق ہم یقین سے جانتے ہیں کہ انھوں نے بعد میں کہہ کے غزل میں شامل کئے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ فارسی میں بھی کچھ ایسی ہی صورت پیش آئی ہو۔

---

(۶)

مختصراً ایک مرتبہ پھر دیکھئے :-

گلِ رعنا میں فارسی کے (۴۵۵) شعر بتفصیلِ ذیل ہیں :-

قصیدہ	(۱) :	۵۴	شعر
قطعات	(۲) :	۴۴	شعر
مثنوی	(۱) :	۱۰۴	شعر
غزلیات	(۲۶) :	۲۵۳	شعر

میزان : ۴۵۵ شعر

غزلیات کی ردیف وار تفصیل حسب ذیل ہے :-

الف	=	۵۲	شعر
ب	=	۵	شعر
ت	=	۴۱	شعر
د	=	۶۸	شعر
ر	=	۱۱	شعر
ز	=	۱۰	شعر
م	=	۱۷	شعر
ن	=	۳۰	شعر
ہ	=	۱۰	شعر
ی	=	۹	شعر

میزان : ۲۵۳ شعر

اور ان میں سے بھی، ہم کم و بیش یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ کلام کلکتہ کے سفر کے دوران میں یا قیامِ کلکتہ کے زمانہ میں لکھا گیا تھا :-

قصیدہ	=	۵۴	شعر
قطعہ اول	=	۲۲	شعر
مثنوی	=	۱۰۴	شعر
غزلیات			
(۴، ۵، ۶، ۱۹، ۲۰) :		۵۳	شعر

میزان : ۲۳۳ شعر

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ وہ تمام غزلیں جو گلِ رعنا میں مکمل ملتی ہیں، یہ بھی کلکتہ میں لکھی گئی تھیں۔ چونکہ یہ انھوں نے یہاں کہی تھیں اور مولوی سراج الدین احمد اور دوسرے احباب انھیں ان سے سُن چکے تھے، اس لئے جب ان سے انتخاب مرتب کرنے کے لئے کہا گیا، تو انھوں نے یہ غزلیات جوں کی توں شامل کرلیں۔ اگر یہ خیال صحیح ہو، تو غزلیات نمبر ۳، ۸، ۱۰ تا ۱۲، ۱۵ تا ۱۹، ۲۷ بھی کلکتہ کا کلام ہیں، اور ان میں ۱۱۶ شعر ہیں۔ گویا مجموعی طور پر ۴۵۵ میں سے ۳۴۹ شعر اس سفر کی یادگار ہیں اور ۱۰۶ شعر ماقبل کے کلام سے لئے گئے تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس سفر یا دوسرے لفظوں میں تیس برس کی عمر سے پہلے میرزا نے فارسی پر کوئی خاص توجہ نہیں دی۔ اب تک وہ بالعموم اُردو ہی میں لکھتے رہے تھے۔ فارسی سے انھیں زیادہ شغف کلکتہ کے ماحول سے پیدا ہوا۔

حدیث نبوی اور مولانا عبدالسّلام ندوی

(کبیر احمد - جالیسی)

شاید کم لوگوں کو اس کا علم ہو کہ مولانا عبدالسلام ندوی مرحوم نے اپنے انتقال سے کچھ دنوں پہلے "حدیث نبوی" پر ایک رسالہ مرتب کیا تھا، جس میں حدیث نبوی کے بارے میں اپنے مخصوص افکار و خیالات پیش کئے ہیں، یہ رسالہ مولانا مرحوم کی ذاتی ملکیت ہے، اسی لئے دارالمصنفین کی طرف سے اس کی طباعت کا انتظام نہ ہوسکا، اور شاید اس وجہ سے اُس کو اور بھی نظرانداز کردیا گیا کہ مولانا مرحوم نے اس میں حدیث نبوی کے متعلق جمہور علماء سے اختلاف کیا ہے، چونکہ اس رسالہ کے بظاہر طبع ہونے کی امید نہیں ہے، اس لئے بہتر معلوم ہوا کہ مرحوم کے خیالات سے ناظرین کو آگاہ کردیا جائے۔

اس رسالہ کا آغاز اس کے پہلے باب "معتزلہ اور انکار حدیث" سے ہوتا ہے، مولانا مرحوم نے لکھا ہے کہ معتزلہ کے بارے میں عام طور سے یہ روایت مشہور ہے کہ اسلامی فرقوں میں سب سے پہلے انہی نے حدیث نبوی سے انکار کیا، لیکن مولانا کا خیال ہے، کہ معتزلہ کے مختلف فرقوں نے متفقہ طور سے حدیث کا انکار نہیں کیا تھا، بلکہ ان کے چند خاص خاص فرقے منکر حدیث ہوئے جن کے نام یہ ہیں: خیاطیہ، فراریہ، نظامیہ، ہذیلیہ، اس باب میں مرحوم کی چند باتیں قابل غور و مطالعہ ہیں:-

(۱) "انکار حدیث کے متعلق معتزلہ کے یہ نظریات زیادہ تر ابو منصور بغدادی کی "کتاب الفرق بین الفرق" سے ماخوذ ہیں، اور دو ایک نظریے عبدالکریم شہرستانی نے ملل ونحل میں بھی بیان کئے ہیں، لیکن ہم کو تنقیدی حیثیت سے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خود ان دونوں کتابوں کی حیثیت کیا ہے"۔

اس کے بعد امام رازی علیہ الرحمہ کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کرتے ہیں، جس میں امام موصوف نے ان دونوں کتابوں کی صحت کو مشکوک قرار دیا ہے، جس کا خاص سبب یہ ہے کہ ابو منصور بغدادی اپنے مخالفین سے سخت تعصب رکھتے تھے، اور ان کے مذہب پر صحیح بحث نہیں کرتے تھے، شہرستانی نے دوسرے فرقوں کا حال اسی کتاب سے اخذ کیا ہے، اس لئے ان کو بھی قدم قدم پر ٹھوکریں کھانی پڑیں، امام صاحب کی اس تنقید کی روشنی میں مرحوم رقمطراز ہیں:-

(۲) "اب امام رازی جیسے اشعری مذہب کے پیرو جاہی کی اس واضح تصریح سے وہ نظریے جو معتزلہ کے انکار حدیث کے متعلق ملل ونحل شہرستانی اور کتاب الفرق بین الفرق میں مذکور ہیں؟ اسی قدر مشکوک ہو جاتے ہیں۔ جس قدر منکرین حدیث کے نزدیک حدیثیں مشکوک ہیں، معلوم ہوتا ہے کہ شہرستانی کو ابو منصور بغدادی کے تعصب کا حال معلوم تھا اس لئے انھوں نے اپنی کتاب میں وہ تمام مزخرفات نقل نہیں کئے جو کتاب الفرق بین الفرق میں مذکور ہیں، بلکہ بعض ایسی باتیں کہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نظام حدیث کا منکر نہ تھا"

اس باب کی آخری سطریں ملاحظہ ہوں:-

"اب منکرین حدیث کی خدّاعیوں کو دیکھو، انکار حدیث کے نظریوں کو جو معتزلہ کے چند گنتی کے فرقوں کی طرف منسوب ہیں

اور امام رازی کی کتاب الحیوان کی تصریح کے مطابق نہایت مشکوک اور غلط ہیں، کس طرح پورے فرقۂ معتزلہ کی طرف منسوب کر دیا ہے۔

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے زمانے کے منکرین حدیث انتہا درجہ کے جاہل ہیں، اور افسوس ہے کہ ان کو صرف قرآن نے جاہل بنایا ہے، کیونکہ ان کا ایک وصف یقینی بہ کثیر بھی ہے، اس لئے وہ انکار حدیث کے نظریہ کو تمام معتزلہ کی طرف منسوب کر کے اپنے آپ کو اس فرقہ میں شامل کر لیتے ہیں، کیونکہ وہ اسلام کا ایک اہم جاندار ممتاز فرقہ ہے، اور اس فرقہ میں شامل ہو کر وہ ایک مصنوعی اور فریب وہ عزت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔"

مولانا مرحوم نے معتزلہ کو اسلام کا ایک اہم، جاندار اور ممتاز فرقہ مانا ہے، لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک یہی فرقہ گردن زدنی ہے، ایسا کیوں ہے؟ اس کا بڑا اچھا جواب علامہ شبلی نے یوں دیا ہے کہ حنابلہ کا تو مذہب یہ تھا کہ کسی لفظ کی کوئی تاویل نہ کرنی چاہئے صرف اس کے ظاہری معنی ہی سے مطلب اخذ کرنا چاہئے، ان کے نزدیک تاویلات کرنے والے گمراہ تھے، بعض بعض حالتوں میں تو وہ تاویل کرنے والوں کی تکفیر بھی کرتے تھے، لیکن اشاعرہ کا اس باب میں دوسرا ہی خیال تھا، انھوں نے تاویل کا سررشتہ اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا مگر ان کی تاویل سے سرمو تجاوز کرنا ان کے نزدیک کفر کے مترادف تھا، اسی وجہ سے اور صرف اسی وجہ سے معتزلہ کو کافر کہتے تھے[1]۔

یہاں پر معتزلہ کے حق و ناحق سے بحث کرنی مقصود نہیں ہے، صرف اتنا ہی کہدینا کافی ہوگا، کہ مولانا مرحوم کے نزدیک معتزلہ منکرِ حدیث نہ تھے، ان کے چند فرقوں نے چند خاص حدیثوں کا انکار کیا تھا، ان کے نزدیک چند حدیثوں کے انکار کرنے سے کوئی شخص یا فرقہ منکرِ حدیث نہیں کہا جاسکتا، اس لحاظ سے معتزلہ کو منکرِ حدیث کہنا سراسر بہتان طرازی ہے۔

دوسرے باب میں مولانا نے "حدیث کیا ہے؟" پر بحث کی ہے، انھوں نے سب سے پہلے حدیث کی دو تعریفیں نقل کی ہیں:

(۱) حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو کہتے ہیں اور آپ کے افعال میں آپ کی تقریر بھی داخل ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ آپ نے شریعت کے متبعین کے کسی کام کو دیکھا، یا آپ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس کا انکار نہیں کیا۔

(۲) حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال اور احوال کو کہتے ہیں، لیکن مولانا مرحوم ان دونوں ہی تعریفوں سے اختلاف کرتے ہیں، اور رقمطراز ہیں:-

"لیکن یہ دونوں تعریفیں مصنوعی اور اصطلاحی ہیں، اور اس زمانے میں کی گئی ہیں، جب علوم و فنون کی تدوین ہوئی ہے، ورنہ عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں صرف اقوال رسول پر حدیث کا اطلاق ہوتا تھا۔"

اس کے بعد بہت سی مثالوں سے مولانا نے اپنی بات ثابت کی ہے، حضرت زید بن ثابت کی مثال سے اس بات کو اور واضح کرتے ہیں، حضرت زید بن ثابت کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر گفتگو حدیث نہ تھی، صرف آپ ہی کا نہیں، بلکہ پورے قبیلۂ قریش کا یہی خیال تھا، حضرت عبداللہ بن عمر، حضور اکرم کی ہر گفتگو لکھ لیا کرتے تھے۔ اس پر قریش نے یہ کہا کہ حضور بھی انسان ہیں، ان پر بھی رضامندی اور غصہ کا عالم طاری ہوتا ہے، اس بات کا تذکرہ حضرت عبداللہ بن عمر نے حضور سے کیا، حضور نے خدا کی قسم کھا کر ارشاد فرمایا کہ اس منہ سے حق کے سوا کچھ اور نہیں نکلتا، اس پر مولانا نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ یہاں حق سے کیا مراد ہے؟ اس کا جواب مولانا نے خلیل احمد مہاجر مدنی کی زبان سے دیا ہے کہ حضور نے فرمایا "جو کچھ مجھ سے سنو اس کو لکھ لیا کرو، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، میرے منہ اور زبان سے حق کے سوا جس سے مسایل اور احکام شریعہ کا استنباط کیا جائے، اور

---

[1] ملخص از "الغزالی" ص ۱۸۱

کچھ نہیں نکلتا" مولانا نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ صحابہ کرام بھی حضور کے ہر ارشاد سے احکام شرعیہ اور مسائل دین کا استنباط نہیں کرتے تھے، اس کے بعد مولانا نے کچھ مثالیں دی ہیں، جن میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظرافت سے کام لیا ہے، اس میں کوئی شک و شبہ نہیں، کہ حضور کی ہر ظرافت سچ ہوتی تھی، مگر مولانا مرحوم کے خیال میں ہر سچ حدیث نہیں ہوتا فرماتے ہیں:-

"نہ ہر سچ حدیث ہوتا تھا، اور نہ آپ کے اس مذاق سے مسائل اور احکام شرعیہ مستنبط ہوئے، اس لئے حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت میں بھی حق سے سچ مراد ہے، حدیث مراد نہیں جس سے مسائل و احکام کا استنباط کیا جاسکے اور جب یہ اصول قرار پایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر ارشاد گو سچ ہوتا تھا، لیکن حدیث نہیں ہوتا تھا، تو ہم کو آپ کے ارشادات کو مختلف عنوان میں تقسیم کرنا پڑے گا۔"

اس کے بعد مولانا نے حدیث کو کئی عنوانوں میں تقسیم کیا ہے، (۱) یہ ایک حصہ تو اس کا محض تفریحی حیثیت رکھتا تھا، جس کو مذہب و اخلاق سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس باب میں مولانا نے ان قصص کا بھی تذکرہ کیا ہے، جو حضور اکرم کی زبانی منقول ہیں لیکن مولانا کے نزدیک ان قصص کی کوئی دینی اہمیت نہیں ہے، کیونکہ وہ باتیں جو ان حدیثوں میں مذکور ہیں، آپ کی باتیں نہیں ہیں، بلکہ عرب کے مشہور قصوں کی صدائے بازگشت ہیں (مثلاً حدیث ام زرع و حدیث خرافہ) اسی باب میں مولانا نے اس حدیث پر خاص طور سے تنقید کی ہے، جو فتنۂ دجال اور ظہور مہدی سے متعلق ہے، مولانا فرماتے ہیں:-

"یہ شیعوں کا بنایا ہوا ایک افسانہ ہے، اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ اہل بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ وفات بلکہ مرض الموت ہی میں اپنے آپ کو خلافت کا مستحق سمجھتے تھے، لیکن ابتدا میں بھی ان کو ناکامی ہوئی اور آخر میں امام حسین کی شہادت نے تو ان کی تمام امیدوں کا خاتمہ ہی کر دیا، اب اس شکست خوردہ ذہنیت نے طفل تسلی کے طور پر بہت سی حدیثیں بنائیں اور اگر اس وقت خلافت یا حکومت نہیں ملی، تو کچھ پروا نہیں، قیامت کے قریب تو ہمارا ہی فرمانروا جس کا نام مہدی ہوگا، تمام دنیا پر حکومت کرے گا۔"

اس کے بعد مولانا نے اس روایت سے بحث کی ہے، جو نزول عیسیٰ علیہ السلام سے متعلق ہے، پوری روایت نقل کرنے کے بعد مرحوم نے جو رائے دی ہے، وہ نہایت اہم اور قابل غور ہے، بجائے اس کے کہ مولانا کی رائے پر تبصرہ کیا جائے، ان کا اقتباس پیش کر دینا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

"اگر کوئی شخص اس قسم کی حدیثوں کا انکار کر دے، تو ہم اس کو قابل ملامت نہیں سمجھتے، شیعوں نے خوب سوچ سمجھ کر یہ افسانے بنائے ہیں، پہلے تو دجال کے خروج کا تماشا دکھایا ہے، جو دنیا میں سخت گمراہی پھیلا دے گا، پھر حضرت عیسیٰ جو مسلمانوں کے اعتقاد میں آسمان پر زندہ اٹھائے گئے ہیں اتریں گے اور دجال کو قتل کر دیں گے، اور عملی واشتی کا دور آجائے گا، پھر سخت گمراہی پھیلے گی اس کے بعد قیامت آجائے گی، سنی بھی اس کو مانتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ ہیں اور وہ آسمان سے اتر سکتے ہیں اہل بیت سے سنیوں کو بھی محبت ہے، وہ ان کی فضیلت کو تسلیم کرتے ہیں اس لئے ظہور مہدی کے افسانے کو آسانی کے ساتھ قبول کر سکتے ہیں، اور مسلمانوں کے ساتھ ..... نے اس کو قبول کر کے حدیث کی کتابوں میں داخل کر دیا، کتاب ائمہ تم کی اور روایتیں بھی ..... کی مرویات ..... اور ان روایتوں نے منکرین حدیث کو یہ حوصلہ دلایا ہے کہ وہ سرے سے تمام حدیثوں کا انکار کر دیں، اس لئے اگر ہم کو تمام حدیثوں کا تحفظ مقصود ہے، تو ہم اس قسم کی روایتوں کو ایک تفریحی چیز سمجھیں، کیونکہ ان سے عقائد و اعمال کا کوئی تعلق نہیں۔"

اس کے بعد مولانا نے ان حدیثوں سے بحث کی ہے، جو طب سے متعلق ہیں، مولانا کے نزدیک ان حدیثوں کا بھی منصب نبوت سے

کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان کے خیال میں ان حدیثوں میں جو طب مذکور ہے، اس کا تعلق وحی سے نہیں ہے، بلکہ عرب کی ایک عادی چیز تھی، مولانا کے نزدیک حضور کی بعثت کا مقصد یہ تھا کہ وہ شریعت کی تعلیم دیں، نہ کہ طب اور دوسری عادی چیزوں کا درس دیں۔

مولانا کے نزدیک دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن کو انھوں نے تبلیغی روایتوں سے تعبیر کیا ہے اور ان ہی حدیثوں پر مولانا کے نزدیک ہمارے عقاید، اعمال اور اخلاق کا دار و مدار ہے، اس سلسلہ میں مولانا نے یہ مثالیں پیش کی ہیں، معاد اور عجائب الملکوت، عبادات، تشریعی احکام اور تمدنی باتیں، حکم مرسلہ اور مصالح مطلقہ، فضائل اعمال اور مناقب العمال، اسکے بعد مولانا نے بہت سی حدیثوں کے ترجمے پیش کئے ہیں، اسی سلسلہ میں ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"ہمارے نزدیک اگر راویوں سے قطع نظر کرکے اس پر غور کیا جائے کہ یہ حدیث پیغمبر کی زبان سے نکلی ہے یا نہیں تو اس کا طرز بیان اور زور عبارت خود شہادت دے گا کہ یہ پیغمبر کی زبان کے الفاظ ہیں، افسوس کہ منکرین حدیث کا ایک بہت بڑا گروہ عربی زبان سے ناواقف ہے، اور شاذ و نادر اگر کوئی واقف بھی ہو تو وہ صحیح ذوق ادب نہیں رکھتا، اس لئے وہ احادیث کے الفاظ کے زود اثر کو نظر انداز کر کے منکر حدیث ہو جاتا ہے، ہمارے نزدیک حدیث کی تعلیم میں اس کے ادبی محاسن کی طرف بھی طلبہ کو متوجہ کیا جائے، لیکن ہمارے سب سے بڑے دارالعلوم میں حدیث کو فقہ بنا کر پڑھایا جاتا ہے، اس لئے وہ ایک خشک اور بے اثر چیز بن کر رہ جاتی ہے۔"

اس کے بعد مولانا نے منصب انسانیت یا منصب قومیت کا عنوان قایم کیا ہے، اس عنوان میں ان احادیث سے بحث کی گئی ہے، جن کا تعلق معاشرت سے ہے، یہ احادیث بھی دو قسم کی ہیں، ایک قسم کی احادیث کا تعلق روحانیات سے ہے، یہ تعلق کہیں براہ راست ہے، کہیں بالواسطہ، دوسری قسم کی حدیثیں وہ ہیں، جو صرف سیاسی حیثیت رکھتی ہیں اور جن کا روحانیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے بعد مولانا نے اس تمدنی تعلیم کے اجزاء لکھے ہیں، یہ باب مختصر ضرور ہے، مگر مولانا کی کاوش و فکر کا آئینہ دار ہے، اس باب میں داڑھی کے متعلق بھی مولانا نے بحث کی ہے، مولانا کے نزدیک داڑھی رکھنے سے نہ تو کوئی ثواب ہوتا ہے اور نہ ترشوانے سے کوئی عذاب، البتہ اس کی پابندی سے قومی خصوصیتیں نمایاں ہوں گی، اس باب کے آخر میں مولانا رقم طراز ہیں:-

"البتہ اس موقع پر ہم یہ ضرور کہنا چاہتے ہیں کہ اسلام نے تہذیب و شایستگی کے جن آداب کی تعلیم دی ہے، اگر ان کو عذاب و ثواب کا ذریعہ قرار دیا جائے، تو وہ قابل اصلاح منافرت جو قدیم و جدید تعلیم یافتہ گروہ میں موجود ہے بہت کچھ دور ہو جائے گی، بالخصوص یورپ میں اشاعت اسلام میں بڑی سہولت پیدا ہو جائے گی، لیکن ہم اسکے متعلق کوئی قطعی رائے نہیں قایم کر سکتے، یہ کام علماء کا ہے، کہ وہ ان تمام حدیثوں کو جو تہذیب و شایستگی سے تعلق رکھتی ہیں، جمع کر کے یہ فتویٰ دیں کہ ان آداب کی پابندی ثواب کا اور عدم پابندی عذاب کا ذریعہ ہو سکتی ہیں، لیکن بہر حال جو صورت بھی ہو اگر ان حدیثوں کا انکار کر دیا جائے تو اسلامی تہذیب و تمدن کی بنیاد متزلزل ہو جائے گی اور ہم دوسری قوموں کے تمدنی غلام ہو جائیں گے۔"

اس کے بعد مولانا نے ایک چھوٹا سا باب "حدیث اور تشریح القرآن" کے عنوان سے سپرد قلم فرمایا ہے، اس باب میں مولانا نے دکھلایا ہے، کہ سرور کائنات نے کبھی کبھی احادیث سے تشریح قرآن کا بھی کام لیا ہے، مولانا نے اس قسم کی حدیثوں کو نقل کرکے فرمایا ہے، کہ اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حضور کی ہر حدیث (ارشاد) قرآن پاک کی تشریح ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا مانا جائے گا تو اس سے اہل قرآن کے مسلک کی تائید ہوگی اور وہ بآسانی حدیث کی حجت کا انکار کر سکیں گے، وہ کہہ دیں گے کہ اصل چیز کلام پاک کا متن ہے حدیث اس کی تشریح ہے، خود حدیث کا کوئی مستقل مقام نہیں ہے، مگر مولانا کے نزدیک حدیث ایک مستقل چیز ہے، ان کا خیال ہے کہ جس طرح خدا وند تعالےٰ ملت و [illegible] احکام صادر فرما سکتا ہے، اسی طرح نبی بھی [illegible] مولانا نے اپنے

نقطۂ نظر کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرمائی ہے، جس میں حضور نے یہ فرمایا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کے پاس میری حدیث پہونچے، اور وہ چھپرکٹ پر ٹیک لگائے کہتا ہو، ہمارے اور تمہارے درمیان خدا کی کتاب ہے، اس لئے ہم جس چیز کو اس میں حلال پائیں گے ——— اس کو حلال سمجھیں گے اور جس چیز کو اس میں حرام پائیں گے، اس کو حرام سمجھیں گے، لیکن جس چیز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حرام کر دیں گے، وہ اسی طرح حرام ہوگی، جیسے کہ خدا نے اس کو حرام کیا ہے، اس حدیث کو نقل کر کے مولانا فرماتے ہیں:۔

"یہ حدیث ایک پیش گوئی ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیش پسند لوگ جب حدیث کے احکام حلت و حرمت میں اپنے لئے تنگی محسوس کریں گے تو وہ صرف قرآنِ مجید کے احکام پر عمل کرنا چاہیں گے، جیسا کہ اس زمانہ میں ہو رہا ہے۔"

اس کے بعد مولانا نے ایک مختصر سی بحث "وحی خفی" کے متعلق کی ہے، مولانا نے لکھا ہے کہ جو لوگ حدیث کو مستند سمجھتے ہیں، ان کی طرف سے حدیث کے مستند ہونے کی یہ دلیل پیش کی جاتی ہے، کہ وہ پیغمبر کی طبع زاد چیز نہیں ہے، ان حضرات کے نزدیک یہ بھی ایک قسم کی وحی ہے، جس کو اصطلاحاً وحی خفی یا غیر متلو کہتے ہیں، یہ حضرات اپنے دعوے میں کلام پاک کی ایک آیت بھی پیش کرتے ہیں، جس کا ترجمہ یہ ہے:۔

"پیغمبر گمراہ کن جذبات سے نہیں بولتا بلکہ وہ ایک وحی ہے جو اس کی طرف سے کی جاتی ہے۔"

اس آیت سے یہ ثابت کیا جاتا ہے، کہ پیغمبر کی ہر بات وحی ہے، کلام پاک تو "وحی جلی" ہے، اب پیغمبر کی ہر بات کو کسی نہ کسی وحی کی صورت میں ماننا پڑے گا، اور اسی کو وحی خفی کے نام سے منسوب کرتے ہیں، اس کے بعد مولانا نے مسند دارمی کی ایک حدیث بھی نقل کی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے:۔

"حضرت جبریل حدیث کو لے کر اسی طرح نازل ہوتے تھے جس طرح وہ قرآن کو لے کر نازل ہوتے تھے۔"

مولانا ان خیالات پر تنقید کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:۔

"لیکن ہمارے نزدیک یہ دونوں دلیلیں غلط ہیں، آیت کا تعلق صرف قرآن مجید سے ہے، حدیث یا رسول اللہؐ کی ہر بات سے نہیں ہے، حدیث بالکل موضوع معلوم ہوتی ہے اور اس سے حدیث کی مستقل حیثیت بالکل فنا ہو جاتی ہے، ہمارا پیغمبر اوپر نیچے، آگے پیچھے، دائیں بائیں، ہر طرف اپنی پیغمبرانہ بصیرت سے دیکھتا رہتا تھا اور رات دن ہر چیز کے متعلق ہدایات دیتا رہتا تھا۔ اس کو ہر جگہ وحی کی ضرورت نہیں ہوتی تھی، بلکہ اس کے لئے اس کا پیغمبرانہ ضمیر کافی تھا۔"

اس کے بعد "اخبار احاد" کے نام سے ایک باب سامنے آتا ہے، جس میں مولانا نے یہ بتلایا ہے کہ حدیث کی صحت کا معیار خود حدیث کے الفاظ و معانی ہیں۔ ان کے نزدیک رکیک المعانی احادیث موضوع ہیں، وہ احادیث بھی موضوع ہیں، جو اطباء کے کلام سے مشابہت رکھتی ہیں، اور بھی جن کا طرز کلام، انبیاء کے طرز کلام سے مشابہ نہیں ہے، مولانا کے نزدیک موضوع حدیثیں بنانے والوں میں ہر طرح کے لوگ شامل تھے، ان میں بڑے بڑے انشا پرداز بھی تھے، اور خوش بیان و شیریں زبان واعظ بھی قصہ گو حضرات بھی تھے، اور افسانہ طراز ادیب بھی، اس کے بعد مولانا ایک روایت نقل کرتے ہیں، ایک بار کسی محدث سے سوال کیا گیا کہ اگر کسی حدیث کے تمام راوی ثقہ ہوں، وہ رکاکت سے پاک ہو، بایں ہمہ وہ موضوع ہو تو اس کی شناخت کیسے ہوگی، محدث نے جواب دیا کہ صاحب ذوق محدث کا ذوق سلیم ہی اس کا راہنما ہو سکتا ہے، اسی معیار کی بنا پر مولانا کا خیال ہے کہ مہدی آخر الزماں کی حدیث، نزول عیسیٰ کی حدیث، جساسہ اور ابن صیاد کی حدیث، مشتبہ اور قابل تنقید ہیں، کیونکہ ان کے الفاظ اور ان کے معانی صراحتاً بتلاتے ہیں کہ یہ پیغمبر کا کلام نہیں ہو سکتا، اسی وجہ سے مولانا راویوں کے ثقہ اور غیر ثقہ ہونے کو

بحث نہیں کرتے لیکن اگر حدیث کے الفاظ و معانی خود اس بات کی تصدیق کرتے ہوں کہ وہ حضور کی زبان مبارک سے نکلے ہیں، اور پھر اسی کے ساتھ ساتھ اس کی روایت ثقہ راویوں نے کی ہے تو مولانا کے نزدیک حدیث کی صحت کا معیار بہت بلند ہو جائے گا۔

اس کے بعد مولانا نے کلام پاک کی ایک آیت نقل کی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے:۔

"جب تمہارے پاس کوئی فاسق، کوئی خبر لائے، تو اس کی تحقیقات کر لیا کرو"۔ بقول مولانا:۔

"اس سے بطور مفہوم مخالف کے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی صالح اور راست گو شخص کوئی خبر لائے تو اس کو بغیر تحقیقات کے قبول کر لینا چاہئے"۔

اس کے بعد مولانا نے امام بخاری کی ایک سرخی نقل کی ہے، یہ سرخی ان حدیثوں سے متعلق ہے جو ایک سچے آدمی کی شہادت پر اذان، نماز، روزہ، فرائض و احکام قبول کرنے کی اجازت دیتی ہیں، مولانا کے نزدیک یہ تمام چیزیں اسلام کا ستون ہیں اور ان تمام باتوں میں ایک راست باز شخص کی شہادت قرآنی مفہوم مخالف کی بنا پر قابل قبول ہے، اس کے بعد اس سے کمتر درجہ کی چیزوں کا ذکر ہی کیا رہ جاتا ہے، مولانا کے نزدیک اس موقع پر یقین اور عدم یقین کا سوال نہیں ہے۔ بلکہ قبول اور عدم قبول کا سوال ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ یہ احادیث یقینی نہ ہوں، مگر پھر بھی ان کو قبول کیا جا سکتا ہے، اس کے بعد مولانا نے خبر واحد کے قابل قبول ہونے پر مبسوط بحث کی ہے، جس کی تفصیل کی یہاں چنداں ضرورت نہیں معلوم ہوتی، صرف اس باب کے آخر کے جملے سن لینے کے قابل ہیں:۔

"اخبار احاد نے تواتر معنوی کی شکل اختیار کر لی ہے، اور مسلمانوں کی عملی زندگی کے لئے جس قدر حدیثوں کی ضرورت ہے اس کا وافر ذخیرہ حدیث کی کتابوں میں موجود ہے"۔

اس کے بعد "کیا حدیث دینی حجت ہے" کے عنوان سے ایک باب سامنے آتا ہے، جو اس رسالہ کا سب سے اہم باب ہے اس موضوع پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے، مولانا مرحوم نے بھی اپنے مخصوص انداز فکر سے اس مسئلہ کو حل فرمایا ہے، ان کے نزدیک حدیث کے حجت شرعی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ مقدمات و معاملات میں ثبوت و حجت کے طور پر ان کو پیش کیا جا سکے، مرحوم کے خیالات کی بنیاد مندرجہ ذیل باتوں پر رکھی گئی ہے:۔

حضور کے ارشادات کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو روزمرہ کی گفتگو کے طور پر ہے، جس کو پاکیزگی اور صداقت کے باوجود حدیث کا درجہ نہیں دیا جا سکتا، دوسری وہ جس کی دینی حیثیت ہے، ان ارشادات کو صحابۂ کرام حدیث سمجھتے تھے، اور ان پر عمل کرنا جزو ایمان گردانتے تھے۔

اس کے بعد امام شافعی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ حضور کی سنت تین قسم کی ہے:۔ (۱) جس میں کلام پاک کی نص موجود ہو (۲) جس میں کلام پاک کی مجمل باتوں کو حکم خداوندی سے تفصیل و توضیح کر دیا گیا ہو۔ (۳) جس میں کلام پاک کی کوئی نص موجود نہ ہو اس تیسری قسم کے متعلق تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اور بہت سی مثالیں پیش کی گئی ہیں، اور امام شافعی کے اشارات سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ صحیح حدیث کلام پاک کی مخالف نہیں ہوتی، بلکہ خود کلام پاک سے اس کی تائید ہوتی ہے، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ بلفظہا کسی حدیث کے متعلق کلام پاک میں نص صریح نہ موجود ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور قرآن مجید کے جو معنی سمجھتے ہیں وہ دوسرے لوگ نہیں سمجھ سکتے۔

اس کے بعد مولانا نے لکھا ہے کہ خلفائے راشدین نے حدیثوں پر بطور حجت دینی عمل فرمایا ہے، مثلاً حضرت ابوبکر صدیق کا دادی کو چھٹا حصہ دلوانا۔ حضرت عمر فاروق کا بیوی کو حق وراثت دلوانا وغیرہ وغیرہ، ان روایات کو سامنے رکھ کر مولانا نے تحریر فرمایا ہے:۔

"صحابہ و تابعین اور جمہور امت کے نزدیک مقدمات و معاملات میں احادیث صحیحہ کو بطور ثبوت و حجت کے پیش کیا جاتا تھا اور انہی کے مطابق ان مقدمات و معاملات کو فیصلہ کیا جاتا تھا اور حدیث کے حجت شرعی ہونے کے یہی معنی ہیں"

آخری باب "ایک کارآمد مجموعہ حدیث کی ضرورت" کے عنوان سے لکھا گیا ہے، جسے مکمل طور سے ناظرین کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے، تاکہ مولانا کی کدوکاوش کا ماحصل واضح طور سے سامنے آجائے، یہ باب مختصر تو ضرور ہے مگر مولانا کی کاوشوں کا آئینہ دار ہے

"تاریخوں اور تذکروں سے ثابت ہوتا ہے کہ محدثین بالخصوص صحاح ستہ کے مدونین و مولفین نے کئی لاکھ حدیثوں سے انتخاب کر کے چند ہزار حدیثوں کو اپنی اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے اور علماء نے ان تمام حدیثوں کو اصول روایت اور اصول درایت کے مطابق جانچ کر قبول کر لیا ہے، ممکن ہے کہ ان کتابوں میں اب بھی موضوع یا ضعیف یا ایسی حدیثیں موجود ہوں جن پر حدیث کی تعریف صادق نہ آتی ہو، لیکن عام طور پر صحاح ستہ کی زیادہ تر حدیثیں صحیح، مفید اور کارآمد ہیں۔

لیکن ہمارے محدثین نے لاکھوں حدیثوں کے انبار سے انتخاب کر کے جو حدیثیں جمع کی ہیں، ان لاکھوں کی کیا حالت تھی، اس کے متعلق نہ کوئی چھان بین کی گئی اور نہ ان کو باقی رکھا گیا، اس لئے ہم ان کی نسبت کوئی رائے ظاہر نہیں کر سکتے، البتہ قیاس یہ کہتا ہے کہ ان میں کچھ حدیثیں موضوع ہوں گی، کچھ حدیثیں ضعیف ہوں گی، کچھ حدیثیں غیر مفید ہوں گی اور کچھ حدیثیں ایسی بھی ہوں گی جن کی روایت راویوں نے حدیث سمجھ کر کی ہوگی، لیکن ان پر حدیث کی تعریف صادق نہ آتی ہوگی، بہرحال جو حدیثیں منتخب ہو کر صحاح ستہ میں جمع کی گئی ہیں وہ ان نقائص سے پاک ہیں اور اس زمانہ کے تمدن، اخلاق، معاشرت اور مذہبی حالت کے مطابق ان حدیثوں سے مختلف نتائج نکالے ہیں، جن میں زیادہ تر مذہبی ہیں، ان مذہبی نتائج کے علاوہ بہت سی حدیثوں سے اخلاقی، معاشرتی، تمدنی اور سیاسی نتائج بھی نکالے گئے ہیں، لیکن جس طرح ہمارے محدثین نے لاکھوں حدیثوں کو پیش نظر رکھ کر چند ہزار حدیثوں کا ایک منتخب مجموعہ طیار کیا، اسی طرح ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم حدیث کی عام کتابوں بالخصوص صحاح ستہ سے ایسی حدیثیں انتخاب کریں جو اس زمانہ میں قابل عمل اور قابل قبول ہوں، جن حدیثوں کو عقل کے مخالف سمجھا جاتا ہے، اور ان سے مفید اخلاقی، معاشرتی، تمدنی، مذہبی اور علمی نتیجہ نہیں نکلتا، ان کو بالکل حذف کر دیا جائے، مثلاً یہ حدیث کہ حضرت آدم علیہ السلام پیدا ہوئے تو ان کا قد ساٹھ گز کا تھا، خلاف عقل ہونے کے ساتھ کسی مفید نتیجہ کی حامل نہیں ہے، کتاب الانبیاء، کتاب بدء الخلق، اور کتاب الملاحم کی بہت سی حدیثیں اسی قسم کی ہیں، اور جس زمانہ میں روایت حدیث نے ترقی کی وہ عجائب پرستی کا زمانہ تھا، اس لئے لوگ اسی قسم کی حدیثوں کو دلچسپی کے ساتھ سنتے تھے۔ انتخاب اشعار کا ایک طریقہ لوگوں نے یہ نکالا ہے کہ جس شاعر کو وہ پسند کرتے ہیں اسکے بکثرت اشعار انتخاب کرتے ہیں تاکہ لوگوں کو یہ معلوم ہو کہ شاعر نے نہایت کثرت سے عمدہ اشعار کہے ہیں حالانکہ ان میں زیادہ تر اشعار معمولی اور بہت سے اشعار بھرتی کے ہوتے ہیں، اسی طرح حدیث کی روایت کرنے والوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کا یہ معیار قائم کیا، کہ آپ نے نہایت کثرت سے ہر مسئلہ اور ہر موضوع کے متعلق حدیثیں بیان کیں، ان کو اس سے غرض نہ تھی، کہ یہ تمام حدیثیں منصب نبوت یا منصب انسانیت و قومیت سے تعلق بھی رکھتی ہیں یا نہیں، اس طرح حدیثوں کا ایک دفتر بے پایاں طیار ہو گیا، جس کی ایک مثال مسند امام احمد بن حنبل، مجمع زوائد اور مستدرک حاکم وغیرہ ہیں، لیکن امام بخاری اور ان کی دیکھا دیکھی صحاح ستہ کے اور مولفین نے یہ عمدہ طریقہ انتخاب اختیار کیا، کہ روایتوں کے انبار جمع کرنے سے بہتر یہ ہے، کہ صرف وہی روایتیں لی جائیں، جن سے مفید مذہبی، اخلاقی، معاشرتی، تاریخی اور علمی نتائج نکلتے ہوں

جن سے علم حدیث صرف ایک مذہبی علم ہی باقی نہیں رہا، بلکہ دنیا کے تمام علوم و فنون کا ایک قابل قدر ذخیرہ بن گیا اور منکرین حدیث کا یہ ایک ناقابل معافی جرم ہے، کہ وہ حدیث کے ذخیرہ کو مٹا کر بہت سے اسلامی علوم و فنون کے ذخیرے کو فنا کرنا چاہتے ہیں، اس لئے حدیث کی کتابوں کا جو ذخیرہ فراہم ہوگیا ہے، اور ان کو شاہ ولی اللہ صاحب نے مختلف طبقات میں تقسیم کر دیا ہے، علیٰ حالہا قایم رکھا جائے، لیکن اس کے ساتھ حدیثوں کا ایک مفید مجموعہ حسب ذیل اصول کے مطابق طیار کیا جائے۔

(۱) صرف وہ حدیثیں جمع کی جائیں، جو تبلیغی حیثیت رکھتی ہوں، غیر تبلیغی روایتوں کو حذف کر دیا جائے۔

(۲) قصص و حکایات کے متعلق جو حدیثیں ہیں ان کو نظرانداز کر دیا جائے۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حالات اور سوانح حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں، ان کو الگ کر دیا جائے اور اس طرح آپ کے حالات، سوانح اور مغازی کا ایک مستند مجموعہ طیار کیا جائے۔

(۴) خلاف عقل روایتوں کو جن کے سہارے سے منکرین حدیث تمام حدیثوں کے ذخیرے کا انکار کرتے ہیں، حذف کر دیا جائے، لیکن معراج، واقعات قیامت، حور و قصور وغیرہ کے متعلق جو حدیثیں ہیں، ان کو قایم رکھا جائے[1] کیونکہ یہ تبلیغی حدیثیں ہیں اور علوم نبوت کا لازمی جزو ہیں، اور علوم نبوت کا یہ سلسلہ سائنس اور کیمسٹری کی گرفت سے بالاتر ہے۔

(۵) زہد و تقشف کے متعلق جو حدیثیں ہیں، ان کو بھی قایم رکھا جائے، کیونکہ زہد و تقشف نبوت کا لازمی جزو ہیں کسی پیغمبر نے آج تک عیش پرستی کی تعلیم نہیں دی ہے، اور اور مذاہب میں تو یہ زہد و تقشف رہبانیت کے درجہ تک پہونچ گیا ہے، لیکن ہمارے پیغمبر نے اس میں اعتدال پیدا کرکے ہر جایز لذت پرستی سے اپنی امت کو فایدہ اٹھانے کی اجازت دی ہے۔

(۶) امام بخاری نے ایک ہی حدیث سے مختلف نتائج نکالے ہیں، اور ان کو بار بار مختلف ابواب میں دہرایا ہے، ان تمام حدیثوں کو ایک ہی جگہ جمع کرکے وہ تمام نتائج نکال لئے جائیں، جس سے بڑا اختصار پیدا ہو جائے گا۔

غرض یہ ایک ایسا مجموعۂ حدیث ہوگا جو یورپ، امریکہ کے روشن خیالوں اور منکرین حدیث کو اپنی طرف دعوت دے گا۔

---

[1] ایسی تمام احادیث خلاف عقل ہیں اور اس قابل نہیں کہ ان پر اعتناء کیا جائے۔ (نیاز)

جدید ایرانی شاعری میں اشتراکیت

(ڈاکٹر محمد عبد الحمید فاروقی، ایم اے، پی ایچ ڈی)

مشروطہ یا دستور کے قیام کے بعد کی ایرانی شاعری اس ملک کی سیاسی، معاشرتی اور معاشی بیداری کی بڑی اہم اور دلکش دستاویز ہے، اس انقلاب نے ایرانی زندگی کے تمام شعبوں کو یکسر الٹ پلٹ کر رکھدیا، صدیوں سے شہنشاہیت اور استبداد کے آہنی پنجوں میں جکڑے ہوئے عوام شخصی اور قومی آزادی کے مفہوم سے پہلی مرتبہ آشنا ہوئے، انفرادیت نے اجتماعیت کا روپ اختیار کیا، "من و تو" کی جگہ "ما و شما" پر معاشرے کی بنیاد رکھی گئی۔ شاہ و وزیر نے کسان اور مزدور کے وجود کا اقرار کیا، تیغ و تفنگ نے قرطاس و قلم کے آگے سر جھکایا، "گفتار کی سپاہ نے کردار کے غازی کا ہتھیار سجایا" اور انسانی بزرگی و عظمت کا پہلی مرتبہ دل سے اعتراف کیا گیا۔

صدیوں پہلے سعدی جیسے رمز شناس شاعر نے کسانوں اور مزدوروں کا رجز لکھا تھا اور رعیت کو شہنشاہیت کا مدار ٹھہرایا۔

رعیت چو بیخ اند و سلطان درخت، درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
فراخی دران مرز و کشور مخواہ کہ دلتنگ بینی رعیت و شاہ
مراعات دہقان کن از بہر خویش کہ مزدور خوشدل کند کار بیش

لیکن ایران میں سعدی کی تعلیمات ہمیشہ زیب داستان رہیں، لیکن مشروطیت اور اس کے بعد کے شعراء نے کسان اور مزدور دوستی کے جذبات کا اظہار سعدی کے بعد پہلی مرتبہ کھل کر کیا ہے اور ملک کی سیاسی اجتماعی اور معاشی زندگی میں ان کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔

ایران میں عوامی بیداری کی عمر زیادہ طویل نہیں، اور ابھی کسانوں اور مزدوروں کی صحیح آزادی محض راہ میں ہے بقول ایک مغربی خاتون کے کہ "ایران میں کسان اب بھی جاگیرداری نظام کے تحت ہل چلاتا ہے، اُن میں سے بہتیرے ایسے بھی ہیں جن کے ہاتھ عمر بھر سکے جیسی چیز سے مس نہیں ہوئے ہیں۔" یہی خاتون آگے چل کر لکھتی ہے کہ کسان حد درجہ مفلس اور مفلوک الحال ہیں، "میں نے کسانوں کے ایک گروہ کو دیکھا جو نیم فاقے کی حالت میں رمضان کے مہینے میں تھکے ہوئے جسم کو گھسیٹتے ہوئے ہل چلا رہے تھے۔"

زراعت کے علاوہ صنعت میں بھی ایران بہت پیچھے ہے، سنہ ۱۹۴۲ء کے اعداد و شمار کے مطابق ایران میں صنعتی مزدوروں کی تعداد تین لاکھ سے زیادہ نہیں ہے، ان کا بیشتر حصہ تیل کے کنوؤں کی کھدائی، تیل کی صفائی، آمد و رفت کے وسایل اور قالین بافی کی صنعت میں مصروف ہے۔

ایران میں باقاعدہ اشتراکی یا اجتماعی تحریک کی ابتدا سنہ ۱۹ ... ء سے ہوتی ہے، جبکہ تہران میں پریس کے مزدوروں نے

Persia and Its people Ella C. Sykes ...

زیادہ اُجرت اور اپنے حقوق کی حفاظت کے لئے چند مطالبات پیش کئے اور باقاعدہ ہڑتال شروع کی، نیز اپنے حقوق کی ترجمانی کے لئے ایک اخبار "اتفاق کارگران" کے نام سے جاری کیا[1] بقول پروفیسر براؤن اس سے قبل بھی ایران میں اسٹرائک اور ہڑتالیں ہوا کی ہیں، لیکن یہ ہڑتال اپنی نوعیت کے لحاظ سے خالص یورپی طرز کی تھی اور ایرانی معاشرے میں یہ اخبار اور اسٹرائک تاریخی اہمیت اور دور رس نتائج کے حامل ہیں۔

مزدوروں کے بڑھتے ہوئے اثر و اقتدار کو دیکھ کر ۱۹۳۶ء میں حکومت نے ٹریڈ یونین کی تشکیل پر قانونی پابندی عائد کردی، لیکن ۱۹۴۱ء میں اتحادیوں کے ایران میں داخل ہونے کے بعد یہ پابندی اُٹھا لی گئی اور چند ہی سالوں میں ٹریڈ یونین کی تعداد ا[illegible] تک پہونچ گئی، ۱۹۴۳ء میں تودہ پارٹی کے تحت ٹریڈ یونینوں کی مرکزی کونسل کے [illegible] کا قیام عمل میں آیا اور بیشتر یونینوں کا الحاق اس ادارے سے ہونے لگا، اور اس نے بڑی سرعت سے اپنے اثرات ملک کے طول و عرض میں پھیلا دئے۔

ایرانی شعراء کی کسان اور مزدور دوستی کا جذبہ دورِ مشروطیت اور اس کے بعد پوری شدت سے کارفرما نظر آتا ہے اور اس کی گونج اکثر و بیشتر شاعروں کی تخلیقات میں سنائی دیتی ہے، ان مجاہدوں اور سرفروشوں نے صرف جور و استبداد ہی کو نہیں للکارا بلکہ مزدوروں اور کسانوں کو بھی جھنجوڑ کر بیدار کیا، اور ان کی پنہاں قوت و صلاحیت کو بروئے کار لائے۔

اشرف الدین اشرف اس سلسلہ میں پیش پیش ہے، دورِ مشروطیت میں اشرف کے سینے میں وطن پرستی کی چنگاری شعلہ کا روپ اختیار کر چکی تھی اور وہ وطن کے ہر ذرّے کو دیوتا سمجھنے لگا تھا، قومی زندگی کا کوئی شعبہ اس کی نگاہوں سے اوجھل نہیں، وطنیت کے علاوہ حقوقِ نسواں، معاشرے کی خرابیاں، افلاس و تنگدستی، نچلے طبقے کی زبوں حالی اور کسان و مزدور کی بیچارگی، غرض ہر موضوع پر اشرف نے قلم اُٹھایا ہے اور اس کا بے پناہ اور بے باک طنز جدید ایرانی شاعری میں ضرب المثل ہو گیا ہے۔ ایک نظم "ویران" میں کسانوں کی فلاکت کا ذکر بڑے دردناک پیرائے میں کیا ہے ؎

رمضان آمد و در سفرۂ زارع نان نیست — در تن دخترِ او پیرہن و تنبان نیست
جگری نیست کہ خونین ز غمِ دہقان نیست — علت آنست کہ انصاف درین ویران نیست
زنِ زارع شدہ مستغرقِ گل تا بہ کمر — کردہ در مزرعہ ہر روز کمک با شوہر
زنِ ارباب نشستہ بسر بالش زر — ہمہ آنست کہ انصاف درین ویران نیست[2]

ایک نظم میں کسان اپنی مظلومی کا گلہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مشروطہ سے جو امیدیں وابستہ کی گئی تھیں وہ پوری نہ ہوسکیں ؎

مشروطہ را گرفتیم آخر نتیجہ این شد — گویا کہ قسمت از روزِ ازل چنین شد
داغ و درفش شلاق قسمت مزارعین شد — ای موزی مزدور بزن بلا نہ بینی
شلاق را بلنگر بزن بلا نہ بینی[3]

ایرج مرزا شاہی خاندان کا رکن ہونے کے باوجود بڑے ترقی پسندانہ خیالات کا حامل ہے، اُس کی نظمیں سادگی، سلاست اور لہجے کے خلوص کی وجہ سے عوام و خواص میں بڑی مقبول ہیں، مزدور اور آقا کے مسئلہ پر ایرج مرزا نے بھی قلم اُٹھایا ہے، ایک نظم "کارگر و کارفرما" میں ایک مزدور کے جذباتِ خودی کی بڑی اچھی عکاسی کی ہے، بعض اشعار سنئے ؎

---

[1] The prose and poetry of Modern Persia: E.G. Browne. Page. 35.36

[2] نسیم شمال، جلد اول مطبوعہ بمبئی ص ۴۴ — [3] ایضاً، ص ۲۱۶

شنیدم کارفرمائی نظر کرد / زروی کبر و نخوت کارگر را
بگفت : ای گنجور این نخوت از چیست ؟ / چو مزد رنج بخشی رنجبر را
تو از من زور خواهی من ز تو زر / چه منت داشت باید یکدیگر را
زنی یک بیل اگر چون من درین خاک / بگیری با دو دست خود گهر را
فشانم از جبین گوهر درین خاک / ستانم از تو پاداش هنر را
بکس چون رایگان چیزی نبخشند / چه کرامت این خداوندان زر را
چرا بر یکدگر منت گذارند / چو محتاجند مردم یکدگر را[1]

پورداؤد نے اپنی ایک نظم "کشاورز" میں کسان اور اس کے سارے خاندان کی جفاکشی اور محنت طلبی کا ذکر کرتے ہوئے کسان کو اعیان و اشراف پر فوقیت دی ہے اور اُسے کائنات میں زندگی اور حرکت کا باعث قرار دیا ہے :-

چرا ای کشاورز ای رنجبر / شده رنج کار تو بی برگ و بر
ترا نیست جز کهنه کاشانه ای / فرو ریخته، واژگون خانه ای
فزون در شکنج است و در رنج تن / ندارد به بر جامه و پیرهن
دهی جان ز کار و گذاری خراج / بغلطد توانگر از آن در رواج
تو هم نیز از اهل این کشوری / ز اعیان و اشراف هم برتری
زراتشت و در نامهٔ باستان / ستوده ترا بیش از دیگران
بروی زمین آنچه جنبنده است / ز ورزیگران زنده است[2]

اسی طرح ادیب برومند نے دہقان کی جفاکشی کو دنیا کی رونق اور آبادی کا مدار ٹھہرایا ہے :-

گر بصحرای جهان آثاری از دهقان نبود / هرگز آثاری هم از آبادی و عمران نبود
گر نبودی دوش دهقان تکیه گاه از بهر بیل / دوش ما فارغ ز بار رنج بی پایان نبود
گر نبودی در کف دهقان یکی برنده داس / حاصل از داس فلک جز ناله و افغان نبود
کار دهقان گر در ایران داشت سامان و قرار / اینچنین آشفته حالت کشور ساسان نبود
گر نبودی زحمت دهقان و جهد وی ادیب / بوستان عالمی را سنبل و ریحان نبود[3]

محمود افشار کی ادارت میں ۱۹۱۹ء میں "چنتۂ پابرہنہ"[4] کے نام سے ایک ہفتہ وار باتصویر رسالہ تہران سے جاری ہوا، کسانوں اور مزدوروں کی نمائندگی اس کا نصب العین تھا، اسی وجہ سے یہ پرچہ عوام میں بڑا مقبول ہوا، ایک شمارے میں "ادبیات بابا احمد" کے تحت ایک نظم شائع ہوئی جس میں ایک کسان اپنی گائے کی اہمیت اور اہلیت کا اظہار بڑے معصومانہ

---

[1] Poets of the Pahlvi Regime. D.J. Irani. P.P. 125-36. Page 68. 69.
[2] سخنوران نامی معاصر، برقعی، ص ۶۹-۶۸ — [3] ایضاً ص ۲ — [4] نقیری جعفری

چہ توفرداری تو باخان و باقی، چہ فرق است بین تو و آن، دہاتی
چرا او چنان مست عیش است و عشرت چرا تو چنین زار و نالان، دہاتی
ہمہ تخم مرغ و کرہ، کبک و تیہو تو آری... کند کوفت اعیان، دہاتی
مگر دکتری دادہ دستور طبی، کہ محرومی از ہر چہ جز نان؟ دہاتی
ہمہ پشم و ابریشم و پنبہ از تو خودت در عوض لخت و عریان، دہاتی
خدا بندگان را ہمہ دوست دارد نخواہد ستم بہر آنان، دہاتی
ہشو دمن نمیرم بہ بینم کہ دہ شد بدست و بدستور دہقان، دہاتی[1]

ایک نظم " ارباب و کارگر " میں سرمایہ دار کے ظلم و جور کو بڑے طنزیہ انداز میں پیش کیا ہے اور نظم کے اختتام پر مزدوروں کو سرمایہ دار سے ہوشیار رہنے کی تاکید کی ہے، یہ جونک مزدوروں کے خون سے مست و مخمور ہے، ایسی مستی کی حالت میں اس کا سر کچلنا ہی وقت کا تقاضا ہے :-

شدہ از خون تو مست این زالو[2] تا کہ مست است، بگیریش زگلو

ایک نظم " شغال محکوم " میں لومڑی کو زمینداروں سے تشبیہ دی ہے، اس کی مکاری، عیاری، حرص، دزدی، کینہ پروری اور مفت خوری کی تمام خصوصیات کا اطلاق زمینداروں پر کیا ہے، ایک کسان لومڑی کو پھندے میں پھنسا ہوا پاکر اس سے مخاطب ہوتا ہے :- " ہل چلانے سے لے کر فصل کاٹنے تک تو نے کبھی بھی میرا ہاتھ نہیں بٹایا، عمر بھر تیرے ہاتھ درانتی کے آبلوں اور سردی و گرمی کی صعوبتوں سے دوچار نہیں ہوئے، پھر تجھے میرے کھیت، مرغی خانے اور میری فصلوں پر ہاتھ صاف کرنے کا کیا حق ہے ؟" لومڑی کا جواب، زمینداروں کی مکاری اور مفت خوری اور شاعر کے اشتمالی میلانات کی غمازی کرتا ہے :-

سخن برزگر بدینجا کہ رسید از تہ قلب، شغال آہ کشید
گفت افسوس کہ بی تدبیری شیر موش ہستی، و موش شیری
دزد یک جوجہ خروس، حلق آویز دزد دہ دہکدہ، آقا و عزیز؟
دزد یک خربزہ اندر سر دار دزد صد قریہ جناب سردار
دالوی خون ہزاران دہقان حضرت اشرف و خان و اعیان؟
داشتی گر ہنر و عقل و کمال ہمہ بودند بعرف تو شغال![3]

ابوتراب جلی جدید ایران کا بزرگ ترین عوامی شاعر ہے[4]۔ صدق مقال اور آزادیٔ تحریر کی وجہ سے عوام و خواص میں مقبول اور حکومت کی نگاہوں میں معتوب رہا، اسی باعث جلی نے زندگی کا بیشتر حصہ وطن سے باہر غربت میں گزارا ہے، اس کی شاندار، موثر اور انقلاب انگیز نگارشات نے عوام کے دلوں میں زندگی، حرکت، عمل اور امید کے دیئے روشن کئے ہیں، ایران کے نچلے طبقے کی زبوں حالی اور لرزہ خیز زندگی کی عکاسی اس سے بہتر کسی ایرانی شاعر کے یہاں نہیں ملتی، جلی کی نظمیں فکاہی رنگ میں "رنجبر، خفی، خوشہ چین، جلیلی، رزق، ندا، نثر، فیلسوف، غرض بیسیوں قلمی ناموں سے "چلنگر" اور دوسرے جرائد میں شائع ہوتی رہی ہیں، ایک نظم " حاصل کار دہقان " میں کسان کی مجبوری اور بے بسی کا نقشہ بڑے موثر انداز میں

۱؎ ایضاً ص ۱۹ — ۲؎ جونک — ۳؎ سخنوران معاصر دوم صفحہ ۲۲ — ۴؎ ایضاً ص ۱۸

پیش کیا ہے :-

یک عمر، دیہقانِ ستمدیدہ درجہاں، زحمت کشید و بہرہ زکارِ جہاں نداشت
روزی کہ شاخہ پیرہن از برگ سبز دوخت او جامہ پارہ ای بتنِ ناتواں نداشت
روزی کہ ریخت قطرۂ باراں زچشمِ ابر او جز دلِ شکستہ واشکِ رواں نداشت
یک لحظہ در تلاطمِ امواجِ زندگی، راحت زجورِ مالک و بیدادِ خاں نداشت
القصہ ہرچہ داشت ہارباب داد و خود برگشت سوی خانہ و در سفرہ نان نداشت[1]

اسی قبیل کی ایک نظم "برباد رفتہ" کہی ہے :-

تمام عمر خود زحمت کشیدم، لیس انداز مرا باد ہوا بُرد
مرا از مالِ دنیا برہ ای بود کہ آنرا روز روشن، کدخدا بُرد
خروسی داشتم یہ روزی مباشر[2] گرفت آنرا و در زیر عبا بُرد
گلیمی کہنہ زیر انداز من بود، شبی اُمنیہ[3] آمد، جابجا بُرد
دو من گندم کہ نانِ خانہ ام بود، زمن ارباب غافل از خدا بُرد
از آن کشت و از آن خرمن چہ ماندہ؟ دریں دہ از برای من چہ ماندہ[4]؟

ایک نظم "بکودک دہقان" میں کسان کے بچے کی ناداری و بینوائی کا ذکر کرتے ہوئے اس سے مخاطب ہو کر کہتا ہے آج جبکہ کسان بیدار ہو چکے ہیں تو بھی رنج و زحمت کے بوجھ کو اپنے کاندھوں سے اُتار پھینک :-

ای کودکِ بینوای دہقان تا چشم در این جہان گشودی
ہموارہ برہنہ پا دویدی پیوستہ شکم گرسنہ بودی
ای کودک دل شکستہ، ہرچند ہمسالِ تو بود کودکِ خان
او غرقِ نشاط و شادمانی است تو چشم براہ لقمۂ نان
او خرم و تندرست و راحت تو خستہ و ناتواں و رنجور
بر دوش تو بارِ رنج و زحمت او از قبلِ تو شاد و مسرور
امروز کہ چشمِ دہ نشینان از خوابِ گراں شدہ است بیدار
ای کودکِ بینوای دہقان ایں بارِ گراں ز دوش بردار[5]

مندرجۂ ذیل قطعے میں زمیندار کے خلاف اسی قسم کے جذبات کا اظہار کیا ہے :-

ظلمِ مالک

در سال و ماہ مردم بدبخت دہ نشین زحمت کشند و تخم زنند و درو کنند
گندم برای غیر بدست آورند خود از فرط احتیاج، قناعت بہ جو کنند
اطفالشان برہنہ بلرزند ہمچو بید تا کودکانِ مالکِ دہ، جامہ نو کنند[6]

---

[1] ایضاً ص ۸۱ — [2] سپرنٹنڈنٹ — [3] شطرنجی یا چٹائی کی قسم کی چیز جسے بستر کے نیچے بچھانے کے لئے استعمال کیا جائے — [4] سڑک کا محافظ —
[5] سخنوران نامی معاصر: ص ۸۳ — [6] سخنورانِ نامی معاصر: دوم ص ۸۴ —

ایک قطعہ "شیر و ماست" میں کہتا ہے کہ زمیندار کے لئے دودھ، دہی اور پنیر گائے سے نہیں حاصل کئے جاتے بلکہ خود کسان کے خون سے بنائے جاتے ہیں:-

مالک چنیں گفت دہقانِ پیر	کہ نہ ماست ماندہ است ما را نہ شیر
برای تو ہر شب بدوشیم شیر	بسازیم سر شیر و کشک[۱] و پنیر
نبردِ تو آریم این شیر و ماست	حذر کن کہ این شیرۂ جان ماست[۲]

مہدی سہیلی بھی ایران کے عوام دوست شاعروں میں سے ہے اور اپنی نگارشات میں غربا و فقراء کی المناک زندگی کا نقشہ عبرت ناک پیرائے میں پیش کرتا ہے اشتراکیت کی اشاعت اسکی شاعری کا واحد مقصد ہے اور اس میں بڑی حد تک کامیاب نظر آتا ہے، ایک نظم "زمستانِ فقراء" میں غریبوں کے آلام و مصائب کا بڑا دردناک نقشہ پیش کیا ہے، سرما کی شدت سے ایک ماں اور اس کی بچی فوت ہوجاتے ہیں اور برف ان کی لاشوں کو ڈھانپ دیتی ہے، شاعر جابر سرمایہ دار سے مخاطب ہوکر کہتا ہے کہ تمھارے جور وستم کا یہ جرم برف سے نہیں چھپایا جاسکتا:-

لیکن ای ظالم، این برف عظیم	پردہ بر روی جنایتہا نیست[۳]

نیما یوشیج خود کسان خاندان کا ایک فرد ہے، ابتدائی تعلیم بھی دیہات ہی میں حاصل کی ہے، فرانسیسی اور دیگر یورپی ادب سے بخوبی واقف ہونے کی وجہ سے بڑے ترقی پسندانہ اور مجتہدانہ خیالات رکھتا ہے، ایران کے عوامی ادب میں اس کا درجہ کافی بلند ہے اپنی شاعری کے بارے میں نیما کہتا ہے:- "میرے اشعار کا حقیقی سرمایہ رنج ہے، اور میرے عقیدے کے مطابق شاعر کو اسی سرمائے کا حامل ہونا چاہئے، میں اپنے اور دوسروں کے رنج و غم کے لئے اشعار کہتا ہوں"[۴] یہی وجہ ہے کہ نیما کے اشعار معاشرتی اور معاشی پہلو خصوصاً مزدوروں اور کسانوں کی المناک زندگی پر بے لاگ تبصرہ وتنقید کی حیثیت رکھتے ہیں۔

ایک نظم "خارکن" میں ایک ایسا مسئلہ پیش کیا ہے جو معاشیات ایک بہت بڑا سوالیہ نشان ہے:-

نظم این ست درہ دادگری	کہ مرا کار بود خون جگری
دیگری کم دود و کم جنبد	سود یابد بی دردِ سری

لیک در معرکہ کوشش در زیست
سودِ من گر برسد نظم آن نیست؟[۵]

مہدی آذر یزدی نے ایک نظم "کارگاہ و کارگر" میں قالین باف اور کارخانے کی زندگی کا عبرت ناک نقشہ پیش کیا ہے آخر الذکر کی حالت دیکھئے:-

نمناک یکی تیرہ جایگاہ	بشگافتہ سقف و شکستہ در
تیارہ غم و درد رنجگان،	بیماری و آسیب را مقر
از سردی در دی چو زمہریر	وز گرمی در تیر چون سقر

---

[۱] پنیر۔ [۲] سخنوران نامی؛ دوم، ص ۵۵۔ [۳] ایضاً ص ۱۵۰۔ [۴] ایضاً ص ۲۶۵۔ [۵] سخنوران نامی معاصر، دوم ص ۲۴۷۔

از چاہکِ زندان ربودہ گوی — وز دخمۂ ویران ببردہ فر
ہم دیو دران گفتہ "الفرار" — ہم غول دران گفتہ "الحذر"

اس کارخانے میں مزدوروں کی حالت دیکھیے :-

بیچارہ گروہی ز بینوان — جانہا ہمہ افگندہ در خطر
چون نای ز زردی و لاغری — بربستہ ہمہ مرگ را کمر
بر فرشش نگارند نقشِ باغ — وز عمر نگیرند خود ثمر
بافند ہمی گونہ گون نقوشش — از سرخِ گل و کوہ و جوی و جر
آن نقشِ گلِ سرخِ دلفریب — دانی چہ بود؟ لختی از جگر

اور مزدوروں کی مفلوک الحالی کا ذمہ دار شاعر نے کارخانے کے مالک کو ٹھہرایا ہے :-

ای چیرہ خداوندِ کارگاہ — تا چند و کی این ظلم جانشکر
تا بخردی است اینکہ بشکنی — شاخی کہ از و مر تراست بر
ہم زندہ بگور اندرش کنی — اورا چہ گناہی بود مگر[1]

میرزادہ عشقی اپنی وطن پرستی اور انسان دوستی کے باعث بڑے احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے ، ایک مختصر قطعہ "عیدِ نوروزِ کارگران" میں سرمایہ داری پر ایسا بھرپور وار کیا ہے ، جس کی مثال ایرانی شاعری میں بہت کم ملتی ہے :-

عیدست و مبارک است و فیروز — ای کارگران خجستہ نوروز
این نکتہ ولی بدار در گوش — زین شاعرِ انقلاب آموز
این دورہ نہ عیدِ کارگرہاست — القوم ، کشیدہ رنج دلسوز
ہر روز کہ یک غنی بمیرد — عیداست و مبارک است و فیروز
گر جملۂ اغنیا بمیرند — گردد ہمہ عیدِ نوروز[2]

ایرانی معاشرے کو اشتراکی ڈھانچے پر تشکیل دینے اور کسانوں اور مزدوروں کی اہمیت کو واضح کرنے کے لیے شاعروں کے دوش بدوش ایران کی شاعرات بھی نظر آتی ہیں ، پروین اعتصامی اپنے دور کی مقتدر شاعرہ ہے اور معاصرانہ مسایل کی بھی کامیاب ترجمان ، مزدوروں اور کسانوں کے ساتھ سرمایہ داروں کے جور و ستم کو پروین نے بڑی شدت سے محسوس کیا ہے اور اس کی بیشتر نظموں کے موضوع انھیں مسایل کے گرد گھومتے ہیں ، ایک نظم "صاعقۂ ما ستم اغنیاست" میں مزدوروں اور مفلوک الحال عوام کے حقوق کی ترجمانی بڑے موثر انداز میں کی ہے اور امراء کے ظلم و جور کو طشت از بام کیا ہے ، بعض اشعار ملاحظہ ہوں :-

گشت حق کارگران پایمال — بر صفت غلہ کہ در آسیاست
پیش کہ مظلوم برد داوری — فکر بزرگان ہمہ آز و ہوی ست
رشوہ نہ ما را کہ بقاضی دہیم — خدمت این قوم بروی و ریاست

---

[1] ... ۱۹۵۰ء ... [2] دیوان عشقی ، طبع بمبئی ص ۱۶۱ — ۱۶۰

نبضِ تهیدست نگیرد طبیب   درد فقیرای پسرک بی دواست
آنکه سحر حامی شرع است و دین   اشک یتیمانش گہِ شب غذاست
خونِ لبسی پیرزنان خورده است   آنکه بچشمِ من و تو پارساست
تیره دلان را چه غم از تیرگیست   بی خبران را چه خبر از خداست[۱]

یتیموں، بیواؤں اور ضعیفوں کی بے بسی و بے کسی کو ایک نظم "مناظرہ" میں بڑے دلگداز پیرائے میں بیان کیا ہے اور ظلم و نا انصافی اور جور کے خلاف سینہ سپر ہونے کی پرجوش تلقین کی ہے، آخری چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

ز قید بندگی این بستگان شوند آزاد   اگر بشوقِ رہائی زنند بال و پری
یتیم و پیرزن اینقدر خونِ دل نخورند   اگر بخانۂ غارتگری فتد شرری
بحکمِ ناحقِ هر سفلہ خلق را نکشند   اگر ز قتلِ پدر پرسشی کند پسری
سپهر پیر نمیدوخت جامۂ بیداد   اگر نبود ز صبر و سکوتش آستری
اگر کہ بد منشی را کشند بر سرِ دار   بجای او نه نشیند بزور از و بتری[۲]

قدسیه احتشامی نے مزدوروں کے غم و اندوہ کا مداوا اتفاق و اتحاد میں تلاش کیا ہے اور نفاق کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی تلقین کی ہے

تا پایۂ اتحاد محکم نشود   وضعیت این ملک منظم نشود
تا تیشۂ وحدت نکند بیخ نفاق   پیداست کہ رنج کارگر کم نشود[۳]

بانو شهناز نے ایک نظم میں کسانوں کو اپنے حقوق کے تحفظ کے لئے سینہ سپر ہونے کا پیام دیا ہے :-

ای مردِ رنجدیده کشاورز رنجبر   حاشا ترا نه بینم در خیلِ دشمنان
آن رشته ای کہ دستِ من و تو بسته است   کوتاه رشته ایست ز دامِ توانگران
جز رختِ پاره پاره چه پوشاک دیده ای   جز نانِ خشک و خالی قوت تو چیست هان
برخیز کن قیام باحقاقِ حق خویش   تا چند رنج خود طلبی گنج دیگران[۴]

اشتراکیت یا اجتماعیت کے ساتھ ساتھ کمیونزم یا اشتمالیت کی تحریک بھی ایران میں چلتی رہی ہے۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء کے انقلاب روس کے بعد کمیونزم کے اثرات ایرانی شاعری میں واضح طور پر نظر آنے لگے ہیں[۵]۔ لاہوتی پہلا شاعر ہے جس نے اپنی نظموں میں کھلم کھلا کمیونزم کی اشاعت کی ہے، ایک غزل میں مزدوروں کو متحدہ بغاوت پر اکسانے اور کاخِ ظلم کو نگوں کرنے کا شدید جذبہ پایا جاتا ہے :-

چه خوش آنکه بیرقِ خون بپا پی قطعِ ریشۂ اغنیا   شود و دهد بجهان ندا کہ گروهِ کارگر الصلا
همه شهر غرقۂ خون شود همه کاخِ ظلم نگون شود   همه مفتخواره زبون شود، همه کارگر رهد از بلا
نبُدار کہ بازوی کارگر، نبُدار کہ زحمتِ رنجبر   نبُد این جهان، نبُد این بشر، نبُد این تمولِ اغنیا
تو بنا کنندۂ عالمی، تو تمام معنیِ آدمی   تو معززی، تو مکرمی، همه چیز بی تو بود فنا
هله خیز و ساز نبرد کن، تو سر آنچه خدا نگر دکن   بکش و ز جامعه طرد کن[۶] همه مفتخواره درنده را[۷]

---

۱ Post revolution Persian. Dr. Munibur Rahman P.P. 78-79

۲ ایضاً ص ۸۰ — ۳ تذکرۂ شعرائے معاصر اصفہان، ص ۲۳ — ۴ ایضاً ص ۴۳ — ۵ ۱۵۶ P.R.V.P/66 ۶ ایضاً

۷ سالک، معاشرہ — ۸ P.R.P.V.P.156-57

نومبر ۱۹۲۳ء میں لاہوتی نے اپنی مشہور نظم "کرمل" (Kremlin) لکھی، جس میں سرمایہ پرستی اور ملوکیت کو سختی سے قابل تعذیر ٹھہرایا ہے، اکتوبر کے انقلاب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے:-

ناگاہ زمین لرزید و زدور فلک، ترسید چوں داد درفش سرخ برمحو ستم فرمان
اُردوی ستم بگریخت زنجیر جفا بگسیخت از زنجیر مظلوم وز کارگر عریاں[1]

مرزا محمد فرخی نے ۱۹۲۱ء میں ایک اخبار "طوفان" کے نام سے جاری کیا جس میں کھلم کھلا کمیونزم کا پرچار کیا، اپنی صاف گوئی اور جسارت کی وجہ سے فرخی کو بار ہا مصائب و آلام کا سامنا کرنا پڑا ہے، انقلاب روس کی دسویں برسی پر دوسرے ایرانی شعراء کے ساتھ فرخی کو بھی روس بلایا گیا تھا، مرحوم رضا شاہ کی مخالفت کی بنا پر فرخی کو قید و بند کی صعوبتوں سے دوچار ہونا پڑا، اور انجام کار قید کی حالت ہی میں اس کی موت واقع ہوئی[2]۔

مندرجۂ ذیل اشعار فرخی کے اشتمالی عقیدے کے ترجمان ہیں:

توده را با جنگ صنفی آشنا باید نمود کشمکش را برسر فقر و غنا باید نمود
در مملکتی که جنگ اصنافی نیست آزادیٔ آن منبسط و کافی نیست
در جشن بکارگر چرا ره ندهند این مجلس اگر مجلس اشرافی نیست
تا فقر و غنا باهم در کشمکش و جنگ اند اولاد بنی آدم آسوده نخواهد شد
انتقام کی ز رگ ای کاش، آتش برفروزد تا بسوزد سر بسر این توده تن پروران را[3]

توده یا عوامی پارٹی ایران کی مقبول ترین جماعت ہے، بعض شعراء نے اس جماعت کی ترجمانی بڑی شدت سے اپنے اشعار میں کی ہے، احمد حسابی ایک عوام دوست شاعر ہے، اس کی ایک نظم "دختر روستائی" کسانوں کی زبوں حالی کا دردناک مرثیہ ہے، ایک نظم "مہرگان" میں عوام سے مخاطب ہو کر کہتا ہے:-

امروز که گوشش توده از دور آواز جهان نو شنوده
وین منطق سخت و عزم محکم عقل از سر دشمنان ربوده
وین راه نجات بخش روشن، بر ما در خرمی گشوده،
امروز که بعد هفت سالی پیکار مدام حزب توده
بر قدرت توده با فزوده
بگذار حدیث میرو خان را تا زنده کنیم مهرگان را[4]

امید تودہ پارٹی سے مخاطب ہو کر اپنی عقیدت مندی کا اظہار کرتا ہے:-

ای حزب من ای امید بی تردید ای ریشه دوانده در همه دلها
در مانگه بی رقیب هر دردی آسانگه بیدریغ مشکلها
با دستخوش هزار طوفانیم ما را تو بری بسوی ساحلها[5]

سرمایہ و محنت کی نزاع اتنی ہی پرانی ہے جتنی اولادِ آدم۔ ایران میں بھی یہ نزاع بدستور جاری ہے، سرمایہ داری کے زنگ کو معاشرے کے چہرے سے دھونے کی کوششیں برابر جاری ہیں لیکن ساحر الموط اب بھی برگ حشیش پلا رہا ہے، دست دولت آفریں اب بھی سرمایہ کے ہاتھوں زکو اتو لے رہا ہے البتہ ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کرنے کے بجائے ایران کے شاعروں کی نگاہیں بطن گیتی سے ایک آفتاب تازہ کے طلوع ہونے کا انتظار کر رہی ہیں۔

---

[1] P.R.P.V: P.157 — [2] ایضاً: ص ۱۵۸ — [3] ایضاً: ص ۱۵۹-۱۵۸ — [4] ایضاً: ص ۱۶۰ — [5] ۱۶۱، ۱۶۲، P.R.P.V.

حیوانات کی ذہانت

۱- بھڑوں کی ایک قسم ہے جو اپنے اور بچوں کی غذا کے لئے پہلے کیڑے مکوڑوں کو اپنے ڈنک سے ہلاک کردیتی ہے اور پھر انھیں اپنے چھتے میں لیجاکر رکھ دیتی ہے، لیکن اس اندیشے سے کہ مبادا کوئی چڑیا انھیں اٹھالے جائے، اس سوراخ کو جہاں کیڑے مکوڑوں کا ذخیرہ ہے ریت سے بند کردیتی ہے اور پھر کنکری سے ریت کو دبا دبا کر سخت کردیتی ہے۔

۲- آپ نے دیکھا ہوگا کہ سُرخ چیونٹے درخت کی دو پتیوں کو جوڑ کر انڈے دینے کے لئے گھونسلہ سا بنا لیتے ہیں جسے "مٹے کی جھونجھ" کہتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں پتوں کے کنارے ایک دوسرے سے چپکے ہوئے ہیں، حالانکہ سئے ہوئے ہوتے ہیں، لیکن یہ سینا دھاگے سے نہیں ہوتا بلکہ ان کے منھ سے جو لعاب نکلتا ہے اسکے تار سے پتوں کو سی لیتے ہیں۔

۳- ایک جانور ہے جسے Ant Lion. کہتے ہیں یعنی چیونٹی کھانے والا شیر۔ یہ جانور ایک ننھا سا گڑھا کھود دیتا ہے اور اس کی تہ میں ریت سے اپنے آپ کو ڈھک لیتا ہے، جونہی کوئی چیونٹی اس گڑھے کے کنارے سے گزرتی ہے، ریت کا ذرہ چیونٹی کی طرف بڑے زور سے پھینکتا ہے اور جب وہ گڑھے کے اندر گر جاتی ہے تو اسے کھا جاتا ہے۔

۴- ایک ننھی سی مچھلی جو سیام کے تالابوں میں زیادہ پائی جاتی ہے، ان کیڑے مکوڑوں کا شکار کرتی ہے جو نرکل کی پتیوں پہ بیٹھے رہتے ہیں۔ ہوتا یہ ہے کہ جب وہ شکار سے چار پانچ فٹ کے فاصلہ پر پہونچ جاتی ہے تو اپنے منھ کو بندوق کی نال کی طرح لمبا کرلیتی ہے اور اس سے پانی کا ایک قطرہ گولی کی طرح اپنے شکار کی طرف پھینکتی ہے، جسکے صدمہ سے اس کا شکار پانی میں آرہتا ہے اور وہ اسے کھا جاتی ہے۔

۵- آسٹریلیا کا گدھ ایمو کے انڈوں کا بڑا شایق ہے اور وہ انڈے اس طرح حاصل کرتا ہے کہ پہلے وہ ڈرا کر ایمو کو بھگا دیتا ہے اور پھر انڈوں پر پتھر پھینک کر ان میں سوراخ کردیتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے پنجوں میں انڈوں کو پھنسا کر اپنے گھونسلے میں لے آتا ہے اور کھا جاتا ہے۔

۶- اول اول جب لوگ آسٹریلیا کے اندرونی حصوں میں پہونچے تو انھوں نے وہاں بہت سے چھوٹے چھوٹے چوبی جھونپڑے دیکھے، خیال کیا کہ شاید یہ بچوں کے گھروندے ہوں گے۔ حالانکہ یہ گھونسلے تھے وہاں کی ایک خاص چڑیا کے جو درختوں کی چھالوں کو جوڑ کر اپنے لعاب دہن سے انھیں چکنا کرلیتی ہے اور انھیں کے اندر انڈے دیتی ہے۔

۷- یہیں آسٹریلیا میں سیاحوں کو ایک اور عجیب و غریب چیز نظر آئی۔ یعنی انھوں نے جابجا کوڑے کرکٹ کے ڈھیر لگے ہوئے دیکھے۔ انھوں نے خیال کیا کہ یہ یہاں کے باشندوں کی قبریں ہوں گی، لیکن بعد کو تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ بچے نکالنے کے انکوبیٹر ہیں مخروطی شکل کے جن میں وہ انڈے دے کر چاروں طرف سے اسے سڑی گلی پتیوں اور کوڑا کرکٹ سے

سے چھپا دیتی ہے تاکہ اس کی گرمی سے بچے نکل آئیں، وہ خود انڈوں پر نہیں بیٹھتیں کیونکہ وہ بہت نازک ہوتے ہیں اور مرغی کے بوجھ سے ٹوٹ جاتے ہیں۔

۸ - سانپ کا زبان لپلپانا دیکھ کر ہمیں بڑا خوف معلوم ہوتا ہے لیکن وہ ہمیں ڈرانے کے لئے ایسا نہیں کرتا۔ بلکہ اس کی زبان دراصل اس کے سونگھنے اور چھونے کا آلہ ہے۔

وہ بو کے ذرات کو زبان کی نوک پر لے کر نتھنوں کے اندر [illegible]ی سوراخ تک لیجاتا ہے (بالکل ایسے ہی جیسے ہم پھول کو ناک تک لے جائیں) اور اس سے وہ اندازہ لگاتا ہے کہ جس زمین پر وہ رینگ رہا ہے کس قسم کی ہے۔

سانپ کی زبان کے ساتھ ساتھ ہمیں اور بہت سے جانوروں کی زبانوں کا خیال آتا ہے۔ گائے اپنی زبان سے بچھڑے کے نرم بالوں پر کنگھی کرتی ہے۔ چرتے وقت گھاس کو مضبوطی سے پکڑ کر اکھاڑ لیتی ہے۔ بلی کی زبان چاٹنے اور رقیق مادہ کو لپ لپ کر کے پینے کے لئے ہے۔ بلی کی زبان میں کانٹے ہوتے ہیں اور اس لئے وہ کتے کی زبان کے مقابلہ میں کھردری ہوتی ہے۔ شیر کی زبان بلی کی زبان سے مشابہ ہے مگر اس کی زبان اتنی دھار دار ہوتی ہے کہ ہڈی کے اوپر جو نہایت سخت غلاف ہوتا ہے اس کو بھی کھرچ ڈالتی ہے۔ کتے، لومڑی بھیڑئے وغیرہ کی زبانیں جسم کی حرارت کو بھی اعتدال پر رکھنے میں کام آتی ہیں۔ کیونکہ ان کے جسم پر پسینہ کے غدود نہیں ہوتے اور زبان نکال کر ہانپنے سے جسم کی حرارت اعتدال پذیر ہو جاتی ہے۔

مینڈک کی زبان کیڑے مکوڑوں کو پکڑنے کے لئے موزوں ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ وہ کس صفائی سے یہ کام کرتی ہے یہ وصف چھپکلیوں کی زبان میں بھی ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں بعض چڑیوں کی زبان بھی قابلِ ذکر ہے۔ کٹھ پھوڑہ کو آپ نے دیکھا ہوگا کہ زمین پر چونچ رکھے بالکل خاموش جما ہوا ہے اور دیر تک اسی حالت میں جھکا رہتا ہے۔ اس کی زبان بالشت بھر کی ہوتی ہے اور یہ چیونٹیوں کے بل سے چیونٹیاں نکال نکال کر کھانے میں مدد دیتی ہے۔

غالب، ذوق اور ناسخ

(محمد انصار اللہ نظر)

نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں غالب اور خاقانیٔ ہند شیخ محمد ابراہیم ذوق میں معاصرانہ چشمک جیسی بھی تھی اس کا اندازہ ان واقعات سے کیا جاسکتا ہے جو کتب تاریخ اور تذکروں میں تحریر ہیں لیکن ضروری ہے کہ ہم ان کی صحت کا بھی تیقن کرلیں، ان واقعات کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ان میں ذرا سا سقم بھی بڑے غلط نتائج کی صورت میں ظاہر ہوسکتا ہے، سطور ذیل میں اس سلسلہ کے بعض مشہور واقعات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں تاکہ ان کی واقعی کیفیت معلوم ہوجائے۔

(۱)

مفتی انتظام اللہ شہابی اکبر آبادی نے مختلف شاعروں اور بزرگوں کے دلچسپ حالات "لطایف الشعراء" میں شایع کئے ہیں، ان میں غالب اور ذوق کے بھی کئی لطیفے تحریر ہیں:-

"قلعہ محل کے تمام شہزادے حضرت ذوق کے شاگرد تھے شہزادہ عالی سیرت زیادہ استاد کے منہ لگے تھے وہ مرزا غالب کے کلام پر اکثر حرف گیری کیا کرتے تھے ایک دن کچھ کہہ سن رہے تھے اتنے میں مرزا خضر سلطان بھی آگئے حضرت ذوق نے ان کے آنے کا خیال نہ کیا طرہ یہ کہ خود بھی مرزا صاحب سے خوش نہ تھے عالی سے کہنے لگے یہ غزل آج ہی کہی ہے، مقطع سنو ؎

سمجھ ہی میں نہیں آتی ہے کوئی بات ذوق اس کی — کوئی جانے تو کیا جانے کوئی سمجھے تو کیا سمجھے

خضر سلطان جب شہر آئے تو استاد (مرزا غالب) سے کل ماجرا کہا جس سے مرزا نے بھی حضرت ذوق کی خبر لی ؎

جب ذوق نے سنا تو خضر سلطان سے پہلے ہی کھنچے رہتے تھے، فرماتے ہیں ؎

کہئے نہ تنک ظرف سے اے ذوق کبھی راز — گر اسے سننا ہو ہزاروں سے تو کہئے" (ص ۱۰۰)

اس لطیفہ میں کئی اسقام موجود ہیں۔ مفتی صاحب نے صرف اتنا بتایا کہ غالب نے ذوق کی خبر لی مگر کس طرح؟ یہ نہ بتایا۔

مرزا خضر سلطان، آخری تاجدار ہند بہادر شاہ کے چھوٹے صاحبزادے تھے، فن شعر میں مرزا اسد اللہ خاں غالب کے شاگرد تھے، غالب نے اپنی ایک مشہور غزل میں ان کی دعا گوئی اس طرح کی ہے۔ شعر:-

خضر سلطان کو رکھے خالق اکبر سرسبز — شاہ کے باغ میں یہ تازہ نہال اچھا ہے

مولانا الطاف حسین حالی کے بیان کے مطابق یہ غزل مرزا کے آخری زمانہ کی ہے (مکتوبات آزاد) لالہ سری رام کا بیان ہے کہ وفات کے وقت یعنی ۱۸۶۹ء میں مرزا خضر سلطان کی عمر تقریباً چھبیس برس کی تھی (خمخانۂ جاوید ۳۰/۲ ص ۱۴۰) گویا ان کی پیدائش ۱۲۵۹ھ ۱۸۴۳ء کے قریب کی ہوگی۔

ذوق کی وہ غزل جو "سمجھے" کی ردیف میں ہے اور جس کا مقطع مفتی صاحب نے نقل کیا ہے ۱۲۵۵ھ مطابق ۱۸۳۹ء کے قریب کی ہے اور ایک طرحی مشاعرہ کے لئے کہی گئی تھی (اس پر تفصیلی بحث میں نے اپنے مضمون "ذوق کے متعلق آزاد کے بیانات" شایع شدہ

نگار لکھنؤ ماہ مارچ ۱۹۶۰ء میں کی ہے) ایسی صورت میں اس غزل کی تصنیف کے وقت تک مرزا خضر سلطان کی عمر زیادہ سے زیادہ آٹھ سال ہو سکتی ہے۔ اس عمر میں ان کی شاعری کی ابتدا بھی قرین قیاس نہیں، چہ جائیکہ وہ مرزا غالب سے قلعہ کی باتیں جا لگاتے۔

مولانا الطاف حسین حالی کے بیان کے مطابق غالب قلعہ میں ۱۸۵۰ء میں پہونچے (بحوالہ یادگار غالب) اور مذکورہ حالات میں یہی زمانہ مرزا خضر سلطان کے استاد مقرر ہونے کا بھی ہو سکتا ہے، غزل (کیا سمجھے) گلشن بیخار ۱۲۵۹ھ مطابق ۱۸۴۳ء میں کئی اشعار تحریر ہیں، اس طرح بھی یہ بات ممکن نہیں کہ اس غزل کی بات مرزا خضر سلطان کے ذریعہ غالب تک پہونچی۔

حکیم آغا جان عیش کا قطعہ اسی زمین (خدا سمجھے) میں مشہور ہے جو غالب سے متعلق ہے اتفاقاً ذوق کا مقطع بھی ایسا ہو گیا کہ مفتی صاحب کو یہ لطیفہ قلمبند کرنے کا موقع مل گیا۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ یہ لطیفہ بالکل بے بنیاد ہے، مفتی صاحب نے اس سلسلہ میں کوئی حوالہ بھی تحریر نہیں کیا کہ اس کی صحت کا کسی درجہ میں خیال کیا جا سکتا۔

زیر بحث لطیفہ میں ایک اہم نکتہ یہ بھی ہے کہ مفتی صاحب نے "قلعہ کے تمام شہزادے ذوق کے شاگرد" بتائے ہیں، دراںحالیکہ یہ بات بھی حقیقت کے خلاف ہے، متعدد مرشد زادے حافظ احسان اور شاہ نصیر کے شاگرد تھے۔ شاہزادہ خضر سلطان جن کا اس لطیفہ میں بہت اہم کردار ہے، مرزا غالب کے تلامذہ میں سے تھے وغیرہ، بات صرف اس قدر ہے کہ شہزادوں میں سے بہت سے ذوق کے دامن تلمذ سے وابستہ تھے لیکن "اکثر" کو "تمام" کہنا غلط ہے۔

مفتی صاحب غالباً شاہزادے اور مرشد زادے میں فرق نہ کر سکے، مرزا خضر سلطان شہزادہ تھے لیکن عالی کو شہزادہ کہنا مناسب نہیں قلعہ کی اصطلاح میں ان کو مرشد زادہ یا صاحب عالم کہنا مناسب ہے، ذوق کے اولین شاگردوں میں سے تھے چنانچہ گلشن بیخار میں ان کا ذکر اس طرح ہے:۔

"عالی تخلص از خانوادۂ امیر تیمور است و شاگرد شیخ ابراہیم ذوق"۔ (ص ۱۳۰)

ایسی صورت میں یہ بات ممکن ہے کہ ذوق ان کو زیادہ ملتے ہوں۔ لیکن نہ تو ذوق کی طبیعت ایسی تھی کہ کسی کی غیبت کرتے یا کسی کی برائی سننا پسند کرتے اور نہ مرزا خضر سلطان اور عالی کے متعلق ایسی شہادتیں ملتی ہیں جن سے یہ قیاس ہو کہ یہ لوگ ایک کی بات سُن کر دوسرے سے جا لگاتے تھے۔

(۲)

شمس العلماء مولانا الطاف حسین حالی کی تصنیف "یادگار غالب" کو "غالبیات" کے موضوع پر اہم ترین ماخذ کی حیثیت حاصل ہے اور حقیقت یہ ہے کہ اس تصنیف نے غالب کو واقعتاً غالب بنا دیا۔ اس میں ایک لطیفہ یہ بھی درج ہے:۔

"ایک صحبت میں مرزا (مراد اسد اللہ خاں غالب سے ہے) میر تقی کی تعریف کر رہے تھے، شیخ ابراہیم ذوق بھی موجود تھے انھوں نے سودا کو میر پر ترجیح دی، مرزا نے کہا میں تو تم کو میری سمجھتا تھا مگر اب معلوم ہوا کہ آپ سودائی ہیں۔" (ص ۴۰)

اس لطیفہ سے عام خیال یہی ہوتا ہے کہ غالب، میر کے معتقد تھے، لیکن ذوق، سودا کے مداح تھے بلکہ میر پر سودا کو ترجیح دیتے تھے۔ مولانا نے مذکورہ لطیفہ کے زمانہ کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ یہ بتایا کہ اس صحبت میں کون کون لوگ موجود تھے، پھر سب سے اہم بات یہ کہ مولانا نے غالب کا ایک جملہ تو تفریح طبع کے لئے لکھ دیا لیکن اس صحبت کے مبحث پر ذرا بھی روشنی نہ ڈالی، حالانکہ یہ بہت اہم تھا کیونکہ اس سے دونوں اساتذہ کے نظریات دریافت ہوتے۔

منشی دیا نرائن نگم مرتب یادگار غالب کہتے ہیں کہ حالی پہلی مرتبہ ڈیڑھ سال رہ کر ۱۸۵۵ء میں دہلی سے واپس چلے گئے (صفحہ ۸) گویا حالی پہلی مرتبہ دہلی ۱۸۵۴ء میں آئے ہوں گے، ایسی صورت میں اگر مذکورہ صحبت میں حالی کا موجود ہونا تسلیم کر لیا جائے تو یہ واقعہ ۱۸۵۴ء کے بعد کا ہوگا۔ حالی نے کسی راوی کا ذکر نہیں کیا ہے بلکہ ان کے الفاظ سے یہی خیال ہوتا کہ وہ خود اس صحبت میں موجود تھے۔

شیخ ذوق اکثر اساتذۂ قدیم سے متاثر تھے جیسا کہ آزاد کے بیان اور ان کے کلام سے ظاہر ہے، دیکھنا یہ ہے کہ وہ میر اور سودا میں کس سے زیادہ متاثر تھے اور کس کی اتباع زیادہ کرتے تھے، ذوق کے کلام میں صرف ایک مقطع ایسا ملتا ہے جس میں کسی اُردو کے شاعر کا نام احترام اور عزت کے ساتھ لیا گیا ہے، اور یہ کہا ہے کہ اس کا انداز کسی دوسرے کو (بجز خود کے) نصیب نہ ہو سکا، اور یہ ذات صرف میر تقی میر کی ہے ؎

نہ ہوا پر نہ ہوا میر کا انداز نصیب　　　ذوق یاروں نے بہت زور غزل میں مارا

یہ مقطع ذوق نے سنہ ۱۲۶۱ھ سے قبل کہا تھا (گلستان بے خزاں) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں ذوق کے معاصرین میں سے اکثر میر کے طرز خاص میں شعر کہنے کی کوشش کر رہے تھے لیکن ذوق کہتے ہیں کہ کسی کو کامیابی حاصل نہ ہو سکی گویا صرف ذوق کو یہ فخر حاصل ہوا کہ وہ میر کی اتباع میں کامیاب ہوئے، یہ مقطع اس حقیقت کے اثبات کے لئے بہت کافی سند ہے کہ ذوق، میر کی اتباع نہ صرف بہتر جانتے تھے بلکہ اس پر فخر کرتے تھے، اور اس سلسلہ میں ان کی کامیابی کا اعتراف اکثر اہل بصیرت نے کیا ہے:۔

شمس العلماء مولانا محمد ذکاء اللہ صاحب، بہادر شاہ کا ذکر کرتے ہوئے ذوق کے متعلق لکھتے ہیں:۔

"ابراہیم ذوق طوطیِ ہند جو ریختہ گوئی میں دوسرے میر تھے اس کے استاد تھے"۔ (تاریخ ہندوستان ۹/۴۴۳)

مولانا کی ذات گرامی کو جو اہمیت اور خصوصیت ہے محتاج بیان نہیں، اس کے علاوہ مولانا کو ذوق سے کوئی ایسا تعلق بھی نہیں کہ جس سے ان کے قول کی اہمیت کم ہو سکے، یہ امتیاز ذوق کا ہے کہ وہ دوسرے میر کہلائے۔

شمس العلماء، مولانا محمد حسین آزاد نے ایک موقع پر میر ببر علی انیس کو ذوق کا ایک مطلع سنایا، میر صاحب نے اسے بار بار پڑھوا کر سُنا اور فرمایا:۔

"دوسرے مصرعہ میں قافیہ ایسے پہلو سے بیٹھا ہے کہ اسی کا حق ہے وہ استاد تھے جو انھوں نے کہا وہی لفظ ہو تو ہو اور ہو تو نہیں ہوتا"۔

پھر یہ بھی فرمایا:۔

"خواجہ میر (مراد میر تقی سے ہے) کے بعد یہی ہوئے اور دلی میں شاعر ہی کون ہوا"۔ (آب حیات، دیوان ذوق ۸۰)

اگر آزاد کا بیان کردہ واقعہ بالکل درست نہ بھی ہو تو بھی یہ مسلم ہے کہ کم از کم آزاد اپنے استاد کو دوسرا میر ضرور سمجھتے تھے اور آزاد بھی اُردو کی چیدہ ہستیوں میں سے تھے، چنانچہ ان کی اپنی رائے بھی کچھ کم وقیع نہیں، خصوصاً اس وقت جب آزاد کا جملہ میر و میرزا کے متعلق لاجواب سمجھا گیا اور سند کے طور پر پیش کیا جاتا ہے کہ میر کا کلام آہ ہے اور سودا کا کلام واہ۔ اس لطیفہ میں آزاد نے اپنے استاد دوسرا سودا نہیں کہا بلکہ میر کے بعد بہترین شاعر شاعر قرار دیا ہے۔

ڈاکٹر سر شاہ سلیمان صاحب نے بھی ذوق کے کلام میں میر کا رنگ پایا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"(مثنوی) اگر مکمل ہوتی تو شاید میر تقی میر کی مثنویات کا جواب ہوتی"۔　(غزلیات ذوق: ۲)

قاضی غلام امید بدایونی نے اپنے مقالہ میں یہی ثابت کیا ہے کہ ذوق، میر کے بعد بہترین غزل گو ہوئے۔ ان کے مقالہ پر ناظر لکھنؤ کی طرف سے غور و خوض کے بعد پہلا انعام ملا۔ اس سے ان کے استدلال کی قیمت بھی ظاہر ہے۔

ذوق انتہا پسند نہ تھے اور یہی ان کی سب سے بڑی خوبی تھی، وہ اگر میر کے ایسے معتقد تھے کہ میر کی طرز میں وہ خصوصیت حاصل کی گئی جو بیان کی گئی تو دوسری طرف وہ سودا کے کمال فن کے بھی مداح تھے، چنانچہ قصاید میں اور بعض غزلیات میں بھی سودا اتبّاع انھوں نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جس صحبت کا ذکر حالی نے کیا ہے وہاں میر تقی میر کی تعریف ہو رہی تھی اور اس سلسلہ

میں انتہا پسندانہ طور پر مشہور رہا تھا یعنی میر کو بہر طور دوسرے تمام شعراء پر ترجیح دی جا رہی تھی حالانکہ یہ بات صحیح نہیں، انصاف پسند طبایع اس قسم کی انتہا پسندانہ باتوں کو کبھی گوارا نہیں کرتیں چنانچہ ذوق نے اس کی تردید کی اور بعض پہلو سودا کے کلام کے ایسے بھی بیان کئے جن سے سودا کا تفوق میر پر ثابت ہو سکے۔ جواب میں مرزا غالب نے اپنی مخصوص تیز زبانی سے کام لیا ہوگا اور وہ جملہ کہا ہوگا جو حالی نے لکھا۔ یہ میرا قیاس ہے جس کی تائید مذکورہ حالات سے ہوتی ہے، لیکن اس قیاس پر ہی اکتفا کرنا کیا ضروری ہے دیکھنا یہ چاہئے کہ مذکورہ لطیفہ کس حد تک حقیقت پر مبنی ہے، ذوق اور غالب کی چشمک مشہور ہے اور زیادہ امکان ہے کہ یہ آخر عمر میں اور ترقی کر گئی ہو، ایسی صورت میں ان ادبی صحبتوں کی گنجایش مشکل نکل سکتی ہے جہاں ایسی بحثیں ہوتی ہوں اور دونوں استاد موجود رہے ہوں، غالب کا ایسے مشاعروں سے احتراز مشہور بھی ہے جن میں ذوق شریک ہوتے ہوں اور جو بڑے معرکے کے مشاعرے کہے جا سکتے ہوں۔

(۳)

میر صفیر بلگرامی شاگرد غالب (۱۲۴۹ھ - ۱۳۰۸ھ) جلوۂ خضر میں اپنی ایک ملاقات کا ذکر اس طرح کرتے ہیں:۔

"مجھ سے اور حضرت غالب علیہ الرحمۃ سے ایک مرتبہ لکھنؤ اور دہلی کی زبان کے بارے میں گفتگو ہوئی۔۔۔ فرمایا اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو زبان کو زبان کر دکھایا تو لکھنؤ نے اور لکھنؤ میں ناسخ نے۔۔۔ جب ناسخ کا کلام دہلی میں پہونچا۔۔۔ اس وقت ہم تین شاعر با مذاق نام بر آوردہ تھے، میں اور مومن خاں اور ذوق، ذوق نے ادھر کم رغبت کی کیونکہ ان کو اپنے مضمون ہی باندھنے میں دقت پڑتی تھی، زبان کی طرف کب خیال کر سکتے تھے مگر مومن خاں نے خیال کیا۔۔۔۔۔۔ ادھر میں نے بھی"

ڈاکٹر مختار الدین احمد صاحب نے احوال غالب میں صفیر کے اس پورے بیان میں کئی معقول اسقام کی نشان دہی کی ہے اور بہت فاضلانہ رائے دی ہے، میں مرزا کے اس بیان سے واقعات کی روشنی میں بحث کرنا چاہتا ہوں۔

مرزا کا بیان ہے کہ جس وقت "ناسخ کا "کلام" دہلی پہونچا وہاں تین با مذاق نام بر آوردہ شاعر تھے، غالب، مومن، ذوق ـــ ناسخ کا کلام پہلی مرتبہ دلی کب پہونچا؟ اس کے زمانہ و سال کا تعین اب دشوار ہے، البتہ مولانا محمد حسین آزاد کا ارشاد ہے کہ:۔

"لکھنؤ سے شیخ ناسخ کی غزل اس طرح میں آئی۔۔۔۔ استاد مرحوم کی اصلاح بند ہو چکی تھی، مگر آداب شاگردانہ کی آمد و رفت جاری تھی"۔ (دیوان ذوق: ۵)

ذوق ۱۲۲۱ھ تک باقاعدہ شاہ نصیر کے شاگرد رہے (مجموعۂ نغز: ۲۸۵) لازمًا یہ واقعہ اس کے بعد کا ہوگا، بقول آزاد اس وقت ذوق کی عمر ۱۸ سال سے زاید تھی، غالب کی پیدائش ۱۲۱۲ھ کی ہے اور مومن خاں ۱۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے۔ اس لحاظ سے اس وقت جب ناسخ کا کلام دہلی پہونچ رہا تھا، غالب اور مومن کی عمر علی الترتیب دس اور سات برس کی زیادہ سے زیادہ ہو سکتی تھی۔ ان عمروں میں ان کی شاعری کی ابتدا بھی قرین قیاس نہیں چہ جائیکہ ان کا شمار دلی کے تین با مذاق شاعروں میں کیا جاتا۔

مرزا اپنے ایک خط میں فرماتے ہیں:۔

"۱۰ برس کی عمر سے ۲۵ برس کی عمر تک بڑا دیوان جمع کیا آخر جب تمیز آئی تو اس دیوان کو دور کیا اوراق یک قلم چاک کئے"

(عود ہندی، سرگزشت غالب: ۲۵)

گویا خود بقول غالب ان کو "تمیز آنے" کا زمانہ ۱۲۳۳ھ کے بعد کا ہے اور اس سے پہلے کے ان کے کلام کی خود ان کی نگاہ میں یہ قیمت تھی کہ "اوراق یکقلم چاک کئے" اس وقت تک غالب خود اپنے بیان کے مطابق بیدل، اسیر اور شوکت کی طرز میں ریختہ لکھتے تھے، یعنی ناسخ کی اتباع کا خیال بھی پیدا نہ ہو سکا تھا۔ ناسخ کا پہلا دیوان ۱۲۳۱ھ میں مکمل ہوا اگر ہم آزاد کے بیان

پر خیال نہ بھی کریں تو بھی یہ یقینی امر ہے کہ دیوان مکمل ہو چکنے کے بعد دہلی ضرور پہونچا ہوگا، اس وقت تک غالب نے ناسخ کی اتباع نہیں کی اور ان کا شمار تین نام بر آوردہ شعرا میں نہیں ہو سکا تھا جیسا کہ بیان ہوا۔ البتہ ذوق کے دیوان میں متعدد ابتدائی غزلیں ملتی ہیں جو ناسخ کی طرزِ خاص بلکہ ان ہی کی غزلوں اور زمینوں میں کہی گئی ہیں، پھر آزاد کے بیانات سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ ذوق ابتدا ہی سے ناسخ کی اتباع کر رہے تھے یا یہ کہ ان کی غزلوں پر غزل کہتے تھے، غالب کا یہ قول کہ ذوق نے ناسخ کے کلام کی طرف رغبت کم کی، صحیح نہیں، بلکہ اگر ابتدائی زمانہ پر خیال کریں تو جیسا کہ بیان ہوا ذوق نے کلام ناسخ کی طرف توجہ کی، البتہ غالب کو اسیر، شوکت اور بیدل کی اتباع سے ہی فرصت نہ ہو سکی وہ ناسخ کا خیال کب کر سکتے تھے۔

میر صفیر کے بیان کے مطابق غالب نے "ناسخ کے کلام" کے پہونچنے کا ذکر کیا ہے نہ کہ "ناسخ کے دیوان" کے پہونچنے کا، اور کلام کا پہونچنا اس وقت بھی ممکن ہے جب دیوان مکمل نہ ہو سکا ہو، گویا ۱۲۳۲ھ سے قبل جیسا کہ آزاد کے بیان سے ثابت ہے البتہ اگر "دیوان" کہتے تو بات کچھ اور ہوتی اور پھر یہ دیکھنا پڑتا کہ مرزا نے دیوان اول، دوم، سوم میں سے کس سے مراد لی ہے۔

غالب، مومن اور ذوق کس زمانہ میں دلی کے تین نام بر آوردہ شاعروں میں شمار ہوئے؟ اس کا تعین بھی دشوار ہے البتہ بعض بیانات یہاں نقل کرتا ہوں جن سے بحث پر روشنی پڑتی ہے۔

۱۸۴۵ء میں محل حیات بخش میں ایک عام مشاعرہ ہوا، اس میں مومن غالباً شریک نہ تھے، غالب اور ذوق موجود تھے، غالب کے سامنے شمع پانچویں یا چھٹے نمبر پر آئی، ان کے بعد مومن شاگرد صہبائی نے غزل پڑھی، سب سے آخر میں بقول غالب سلطان الشعراء ذوق نے غزلیں پڑھیں۔ (کلیات نثر غالب، سرگزشت غالب وغیرہ)

۱۸۵۰ء میں مولانا حالی کے قول کے مطابق غالب دربار میں پہونچے اور تاریخ نویسی کی خدمت سپرد ہوئی اسی کے صلہ میں ان کو خطابات عطا ہوئے (یادگار غالب) غالب شعراء کے زمرہ میں کب داخل ہوئے اس کا علم نہیں، اغلب ہے کہ دربار میں پہونچنے کے بعد ہی ایسا ہوا ہوگا۔

۱۸۴۳ء میں مولانا صہبائی نے "انتخاب دواوین شعرائے مشہور زبان اردو کا" مرتب کیا اس میں بقول گارساں، ولی، درد، سودا، میر، جرأت، حسن، نصیر، ممنون، ناسخ، مولچند، ذوق اور مومن کے کلام کے انتخابات ہیں (خطبات ۱۸۵۰ء: ۹۴) اس میں غالب کا نام نہیں آتا ورنہ دتاسی نے ضرور ان کا ذکر کیا ہوتا۔

۱۸۵۱ء کے ایک خطبہ میں گارساں کا یہ جملہ بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ:-

"میں حال کے زندہ ہر دلعزیز شعرا یعنی مومن، نصیر، ذوق، ناسخ اور آتش کے کلام کا ذکر کرتا ہوں" (خطبات: ۲۰)

ان بیانات سے صاف ظاہر ہے کہ مومن کا شمار اردو کے مشہور شعراء میں ۱۸۴۳ء سے پہلے ہی ہو چکا تھا اور ذوق کو خطاب خاقانی ہند اس سے پہلے بلکہ بہت پہلے حاصل ہو چکا تھا، غالب کا ذکر بھی تذکروں میں عزت کے ساتھ کیا گیا ہے لیکن تذکروں میں متعدد شعراء کے حالات درج ہوتے ہیں اور عام ہے کہ جس شخص سے تذکرہ نویس کا تعلق بہتر ہوتا ہے اس کا ذکر بھی اسی قدر خوبی سے کیا جاتا ہے" اس لئے ان سے کسی شخص خاص کی مقبولیت عام کا واضح تعین دشوار ہوتا ہے، میرے نزدیک غالب کی عام مقبولیت کے اظہار کے لئے حالی کا بیان زیادہ وقیع ہے، صاف ظاہر ہے کہ مرزا کا شمار دہلی کے تین نہیں "چند" نام بر آوردہ شاعروں میں بھی ۱۸۵۰ء تک یا کم از کم ۱۸۴۳ء تک نہ ہوا تھا۔ ناسخ کا انتقال ۱۲۵۴ھ میں ہو گیا تھا اور اس وقت تک ان کے تینوں دیوان مکمل ہو چکے تھے۔ ایسی صورت میں اگر یہ کہا جاتا کہ جس وقت دہلی ناسخ کا کلام پہونچا، وہاں کے سربر آوردہ شاعروں میں "مومن اور ذوق بھی" تھے تو صحیح ہوتا، غالب کا خود کو بھی ان میں شامل کر لینا درست نہیں تھا، کیونکہ غالب کا شمار تین نام آوردہ شعرائے دہلی میں اس وقت تک بھی [illegible] تھا جب ناسخ کے تینوں دیوان مکمل ہو چکے تھے، اگر غالب کے نام بر آوردہ ہو چکنے کے بعد کے زمانہ کو خیال کر لیں کہ اس وقت شعرا [illegible] ناسخ کی طرز اور ان کے کلام کی طرف توجہ

ہوئی تو مومن کو ان شعراء میں شمار کرنا مشکل ہو جائے گا کیونکہ مومن بیچارے کا انتقال ۱۸۵۲ء میں ہی ہو گیا، لیکن یہ حقیقت ہے کہ مومن نے زبان کی طرف کافی توجہ کی اور بقول مرزا ہی ناسخ کے کلام کی قابل ذکر خوبی تھی۔

غالب نے اپنے اس بیان میں ایک عجیب بات یہ کہی ہے کہ " ذوق کو اپنے ہی مضمون باندھنے میں دقت پڑتی تھی "۔ غالب، ذوق کے معاصر ہی نہیں، حریف مقابل بھی تھے، ان کو ذوق کے حالات بخوبی معلوم ہوں گے۔ معلوم نہیں وہ کون سے مواقع تھے جن سے مرزا نے یہ اندازہ کیا جو بیان ہوا، تمام معاصر اور مابعد کے تذکرہ نویسوں کو اس معاملہ میں اتفاق ہے کہ ذوق نہایت قادر الکلام شاعر تھے بلکہ اکثر کو تو اس بات کا بھی دعویٰ ہے کہ:۔ " قوت مشقی کہ او راست دیگرے را دیدہ نہ شد "۔ خود غالب، ذوق کو " سلطان الشعراء " کہکر خطاب کرتے ہیں، اب اگر سلطان الشعراء کو بھی اپنے مضمون باندھنے میں دقت پڑتی تھی تو عام شاعروں کی حالت کے متعلق کیا کہا جا سکتا ہے۔

مرزا کا یہ کہنا کہ " ذوق زبان کی طرف کب توجہ کر سکتے تھے " اور بھی عجیب ہے خصوصاً اس وقت جب کہ خود غالب ہی نے ایک موقع پر محمد نثار علی شہرت سے کہا تھا کہ:۔

" (داغ کی اردو) ایسی عمدہ ہے کہ کسی کی کیا ہوگی، ذوق نے اردو کو اپنی گود میں پالا تھا، داغ اس کو نہ فقط پال رہا ہے بلکہ اس کو تعلیم دے رہا ہے "۔ (بحوالہ احوال غالب: ۱۵)

ذوق جس نے اردو کو اپنی گود میں پالا کیسے کہا جائے کہ اسی ذوق کے متعلق غالب نے یہ کہا ہوگا کہ وہ زبان کی طرف کب توجہ کر سکتے تھے، مگر میر صفیر بلگرامی یہ واقعہ اسی غالب سے منسوب کرتے ہیں اور صفیر، غالب کے شاگرد ہیں چنانچہ استاد کے متعلق کچھ کہنے کا کافی حق رکھتے ہیں۔ لیکن ذوق کے متعلق مرزا کا یہ دعویٰ حقیقت سے بہت دور ہے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد لطیفے کتابوں میں درج ہیں لیکن صحیح حالات اور صحیح نتائج اخذ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے ان لطیفوں کی صحت کا تعین کریں، ورنہ ظاہر ہے کہ لطیفوں کی بنیاد پر جو نتیجہ بھی اخذ کیا جائے گا اور جو رائے بھی قائم کی جائے گی وہ خود بھی " لطیفہ " ہی ہوگی۔

صوفی فلاسفہ

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

پروفیسر ایڈورڈ براؤن نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نویں صدی عیسوی کے اواخر اور دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ابو یزید بسطامی۔ جنید وغیرہما ایسے ایرانی النسل صوفیوں کی وجہ سے عقیدۂ وحدۃ الوجود تصوف میں داخل ہوا[1]۔ جنید اور ابو یزید بسطامی کے چند ایسے اقوال تذکرۃ الاولیاء سے نقل کئے ہیں، جو عقیدۂ وحدۃ الوجود پر صریح دلالت کرتے ہیں[2] اور پروفیسر براؤن کے شاگرد پروفیسر نکلسن نے بھی تذکرۃ الاولیاء کے وہی اقوال پیش فرما کر اپنے استاد کی ہم نوائی کی[3]۔ لیکن مشرق اور مغرب کے کسی محقق نے یہ غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ تذکرۃ الاولیاء کے مؤلف شیخ فریدالدین عطار کا انتقال جنید اور ابو یزید بسطامی کے تقریباً ساڑھے تین سو برس بعد ۶۲۷ھ میں ہوا[4]۔ اور تیرھویں صدی عیسوی کے اس تذکرہ کا سب سے بڑا عیب یہ ہے کہ اس میں راویوں کے نام درج نہیں کئے گئے ہیں۔ حالانکہ ابو عبدالرحمٰن محمد بن الحسن السلمی (المتوفی ۴۱۲ھ)[5]۔ حافظ ابو نعیم (المتوفی ۴۳۰ھ)[6] وغیرہما نے اپنے تصانیف میں احادیث کی طرح تمام راویوں کے نام درج کئے ہیں۔ عطار نے صرف "نقلست" لکھنے پر اکتفا کی ہے اور تذکرۃ الاولیاء میں محض ایک جگہ یہ فرما کر سند کا مجملاً تذکرہ کیا ہے "عطائے سلمی آوردہ است باسناد عبداللہ بن مبارک"[7] اس لئے راویوں کے نام اور کتابوں کے حوالے کے فقدان کی وجہ سے ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ عقیدۂ وحدۃ الوجود سے متعلق اقوال حقیقتاً ابو یزید بسطامی اور جنید کے ہیں یا موضوع احادیث کی طرح متاخرین صوفیہ نے اپنے عقاید کی صحت کے ثبوت کے لئے ان اقوال کو غلط طور پر ابو یزید بسطامی اور شیخ جنید سے منسوب کر دیا۔

میری رائے میں جس طرح پروفیسر نکلسن کے الفاظ میں اس سوال کا صحیح اور واضح جواب نہیں دیا جا سکتا کہ اسلامی تصوف کی ابتدا کب اور کیونکر ہوئی[8]۔ اسی طرح اس سوال کا جواب بھی متقدمین صوفیہ کے تصانیف تلف ہو جانے کی وجہ سے صحیح اور واضح

---

[1] "A Literary History of Persia" Vol I pages 426-27
[2] Ibid pages 427-28
[3] "A Literary History of the Arabs" pages 385-87
[4] کشف الظنون جلد اول صفحہ ۳۰۰
[5] "کتاب الاربعین فی التصوف" السلمی مطبوعہ حیدرآباد ٹائٹل پیج
[6] "حلیۃ الاولیاء" لابی نعیم مطبوعہ مصر جلد اول ٹائٹل پیج
[7] "تذکرۃ الاولیاء" للعطار مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی صفحہ ۲۵
[8] "A Literary History of the Arabs" page 390

پر نہیں دیا جاسکتا کہ تصوف میں عقیدۂ وحدۃ الوجود کب اور کیونکر داخل ہوا؟

تاریخی اعتبار سے یہ کہنا مشکل ہے کہ سبحانی ما اعظم شانی۔ حقیقتاً ابو یزید بسطامی کا قول تھا[۱]۔ ہاں علامہ طبری کی شہادت کے بعد[۲] یہ امر متیقن ہو جاتا ہے کہ ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء میں مصلوب ہونے والے حسین بن منصور الحلاج نے اپنے مصلوب ہونے سے چند برس قبل دعوائے ربوبیت کیا تھا لیکن حلاج کی کوئی ایسی تصنیف باقی نہیں ہے جس سے اس کے عقاید پر روشنی پڑ سکے اور چونکہ حلاج سے ایک سو اکیس برس بعد وفات پانے والے حافظ ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء کی دسویں جلد میں حلاج کا ذکر اچھی طرح نہیں کیا۔ حلاج کے مصلوب ہونے کے ایک سو چھپن برس بعد انتقال کرنے والے عبد الکریم بن ہوازن القشیری نے حلاج کی ایک موافق اسلام روایت درج کرنے کے باوجود[۳] حلاج کے ایک سو چھپن برس بعد وفات پانے والے عثمان بن الہجویری نے جن کے تذکرہ کو پروفیسر براؤن نے نایاب اور غیر مطبوع تحریر کیا ہے[۴] اور جس کا ۱۳۲۴ھ مطابق ۱۹۰۶ء کا مطبع اسلامیہ اسٹیم لاہور کا اردو ترجمہ "ظہیر المطلوب ترجمۂ کشف المحجوب" میرے پیش نظر ہے کے الفاظ سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ متاخرین کی نظر میں تو حلاج مقبول تھا لیکن متقدمین صوفیہ نے یا تو "حلاج کو مردود قرار دیا تھا اور یا پھر اس کے بارے میں توقف کیا تھا"[۵] لہٰذا یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ متاخرین صوفیہ کے قول کے مطابق حلاج مشائخ صوفیہ میں شامل تھا یا مورخین اسلام کی تحقیق کے مطابق ایک چالاک شعبدہ باز تھا جس کا تعلق قرامطہ سے تھا[۶]۔ اسی طرح یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ حلاج کا دعوائے ربوبیت بنی عباس کے ایرانی شیعوں کے عقیدۂ حلول کا عکاس تھا یا عیسائیوں کے عقیدۂ حلول یا فلاطینس کے نظریۂ وحدۃ الوجود کا[۷]۔

اس میں کوئی کلام نہیں کہ مسلمانوں کو فلسفۂ یونان، نوافلاطونیت کی مسخ کردہ شکل میں ملا اور اس میں شک نہیں کہ ابن سینا اور ابن رشد کا کیا ذکر ۳۳۹ھ مطابق ۹۵۰ء میں وفات پانے والا الفارابی بھی عقیدۂ وحدۃ الوجود کا اتنا قایل تھا کہ اس نے صاف طور سے اعتراف کیا کہ[۸] شروع میں خدا ظاہر ہوا اور اسی کے ظہور سے ہر شے ظاہر ہوئی اور بار دگر ہر شے کے ساتھ ہر شے میں خدا جلوہ گر ہوا۔

لیکن ان تمام نہاد مسلمان فلاسفہ کے برعکس جن کا عقیدۂ وحدۃ الوجود ان کے تصانیف سے ظاہر ہے متقدمین صوفیہ کے ان تصانیف سے جو ہمارے عصر میں موجود ہیں عقیدۂ وحدۃ الوجود کا اظہار نہیں ہوتا

متقدمین صوفیہ کی قدیم ترین تصنیف جو تلف ہونے سے محفوظ رہی ۲۴۳ھ میں وفات پانے والے محاسبی کی کتاب الرعایۃ لحقوق اللہ ہے جسے مارگرٹ اسمتھ نے ۱۹۴۰ء میں ایڈٹ کیا تھا، یہ کتاب عقیدۂ وحدۃ الوجود کے ذکر سے اسی طرح خالی ہے جیسی ۲۸۶ھ میں انتقال کرنے والے خراز کی کتاب الصدق ۴۱۲ھ میں وفات پانے والے السلمی کی کتاب الاربعین

---

[۱] تذکرۃ الاولیاء، مطبوعۂ دہلی صفحہ ۹۵
[۲] "تاریخ طبری مترجمۂ مولانا حمادی جلد سوم حصہ سوم و چہارم صفحہ ۲۸۰"
[۳] "الرسالۃ القشیریۃ فی علم التصوف" مطبوعۂ مطبع عامرۃ العثمانیہ مصر۔ صفحات ۵۰-۴
[۴] "A Literary History of Persia" Volume 2 page 288
[۵] ظہیر المطلوب ترجمۂ کشف المحجوب" صفحہ
[۶] "A Literary History of Persia" Volume 1 page 423
[۷] "Studies In Islamic Mysticism" page 80
[۸] "عجائب النصوص" الفارابی، مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر صفحہ ۲۳-

۴۳۰ھ میں انتقال کرنے والے حافظ ابونعیم کی حلیۃ الاولیاء اور ۴۶۵ھ میں مرنے والے عبدالکریم کا رسالۂ قشیریہ۔

کہا جاتا ہے کہ متقدمین صوفیہ کے تصانیف میں عقیدۂ وحدۃ الوجود اور دوسرے خلافِ اسلام عقاید کا ذکر اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ صوفیہ اہلِ سنت سے خائف تھے اور جب پہلی مرتبہ اہلِ سنت نے بعض متصوفین کو سزا دے کر ان کو متنبہ کیا تو اسکے بعد سرّاج نے کتاب لمع پیش کی جس میں مرید اور سالک کو ان اسرار کے بیان کرنے سے منع کیا جن کا اظہار جائز نہیں اس کی تائید سلمی نے کتاب غلطات میں اور غزالی نے کتاب احیاء میں کی ہے۔ اول تو سرّاج کی کتاب میں وحدۃ الوجود کا ذکر نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ در اصل سرّاج اور سلمی عقیدۂ وحدۃ الوجود کے اظہار سے منع کرتے تھے اور اس عصر کے صوفی حقیقتاً خائف تھے تو پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک ہی عصر کے بعض صوفی کتمانِ عقائد کریں اور بعض اظہارِ عقائد یعنی ۴۳۷ھ میں رسالۂ قشیریہ تصنیف کرنے والے عبدالکریم بن ہوازن القشیری تو اہلِ سنت سے اتنے خائف نظر آتے ہیں کہ کہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہمارے دیار میں مخالفین و منکرین تصوف کی عداوت شدید ہے اور کہیں طول الابتلاء کی شکایت کرتے ہیں۔ لیکن انھیں قشیری کے ہم عصر ابوسعید ابوالخیر کے خلافِ اسلام عقاید و افعال اتنے مشہور تھے کہ اندلس کے علامہ ابن حزم نے الملل والنحل میں صوفیہ کا ذکر تو اس عنوان سے کیا ہے "ان جماعتوں کی شناعت جن کے فرقے معروف نہیں" لیکن ابوسعید ابوالخیر کی شناعت کو ان الفاظ میں معروف کہا ہے:-

"ہمیں معلوم ہوا ہے کہ اسی زمانے میں نیشاپور میں ایک شخص ہے جس کی کنیت ابوسعید ابوالخیر ہے صوفیہ میں سے ہے کبھی کمبل پہنتا ہے اور کبھی ریشم جو مردوں پر حرام ہے کبھی ایک دن میں ہزار رکعت پڑھتا ہے اور کبھی کوئی نماز نہیں پڑھتا نہ فرض نہ نفل یہ محض کفر ہے۔"

یہ مشہور صوفی القشیری کے بھی ہم عصر تھے اور شیخ الرئیس ابن سینا کے بھی اور انھیں کے متعلق ابن سینا نے کہا تھا کہ "ہرچہ من دانم او بیند" یعنی جو کچھ میں جانتا ہوں وہ وجدان کے ذریعہ سے اُن کے پیشِ نظر ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دیالمہ کے عصر میں جو مذہب سے بیگانگی اور فلسفۂ یونان سے والہانہ شغف کا عہد تھا تصوف نوافلاطونیت کے فلسفۂ وحدۃ الوجود سے آشنا ہوا اور اسی لئے ابن سینا نے ابوسعید ابوالخیر کے متعلق "ہرچہ من دانم او بیند" اور ابوسعید ابوالخیر نے ابن سینا کے متعلق ہرچہ ما بینیم او داند ارشاد فرماکر اتحادِ ینابیع کا ثبوت دیا۔ لیکن چونکہ دیالمہ کی دولت مستعجل ۴۲۰ھ میں ختم ہوگئی تھی اور دیالمہ کے بجائے وہ قوم برسرِ اقتدار آئی تھی جس نے ابن اثیر کے قول کے مطابق خراسان کے منابر پر شیعوں کے ساتھ سنی اشاعرہ پر بھی فلسفہ دوستی کے جرم میں لعنت بھیجنے کا حکم دیا تھا۔ لہٰذا دیالمہ کے زوال کے بعد اسوقت تک پھر کوئی دوسرا ابوسعید ابوالخیر پیدا نہیں ہوا جب تک امام غزالی نے تصوف کے لئے دنیائے اسلام میں ایک خاص جگہ نہ حاصل کرلی۔

۱؎ "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" صفحہ ۳۴۲ ۲؎ "الرسالۃ القشیریۃ" مطبع عامرۃ العثمانیہ مصر صفحہ ۲

۳؎ حوالۂ سابق صفحہ ۳ ۴؎ حوالۂ سابق ۵؎ ملل ونحل ابن حزم اندلسی مترجمہ مولانا عمادی جلد سوم صفحہ ۲۷۳

۶؎ ملل ونحل ابن حزم مترجمہ مولانا عمادی جلد سوم صفحہ ۲۰۰ ۷؎ "ترجمۂ کتاب اشارات" مطبوعہ ایران صفحہ ظ

۸؎ "ترجمۂ اشارات" مطبوعہ ایران صفحہ ش۔

۹؎ "A Literary History of the Arabs" page 379

۱۰

امام غزالی کے بعد تصوف کے خلاف پھر آواز بلند کی گئی اور عباسی خلیفہ المتقی نے ۱۱۶۰ء میں نہ صرف کتب فلسفہ کو ضبط کیا بلکہ مشہور صوفی بزرگ حضرت عبدالقادر جیلانی کے صاحب زادے کے کتب خانے کی تصوف کی کتابیں بھی ضبط کر لیں[۱] اور اسی خلافت کے دور میں ۱۱۹۱ء میں شیخ المقتول شہاب الدین کو اپنی جان تصوف کی نذر کرنا پڑی[۲]۔ شیخ المقتول کے ہم عصر شیخ الاکبر محی الدین ابن العربی المتوفی ۶۳۸ھ مطابق ۱۲۴۰ء نہ صرف اس طغیانی دور کو عافیت کے ساتھ عبور کر گئے بلکہ موصوف نے اس ناسازگار ماحول کو تصوف کے لئے سازگار بنایا اور علامہ ابن تیمیہ کے اس ارشاد کے باوجود کہ "انھم اعتقد و اعتقید المتفلسفۃ ثم اخرجوھا فی قالب المکاشفۃ"[۳] یعنی صوفیہ نے فلاسفہ کے عقاید کو کشف کے لباس میں پیش کیا ابن عربی کی وجہ سے تصوف کچھ اس طرح ذایع و شایع ہوا کہ پروفیسر میکڈونلڈ کے الفاظ میں ہر مسلمان مفکر غیر شعوری طور سے وحدۃ الوجود کا قائل ہو گیا۔

---

۱ قرونِ وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ مصنفہ گولڈ سیہر مترجمہ وحید الدین صفحہ ۳۰

۲ "A Literary History of the Arabs" page 338

۳ الفرقان بین اولیاء الرحمٰن و اولیاء الشیطان مطبوعہ مصر صفحہ ۴۰

۴ "بحث در آثار و افکار و احوالِ حافظ" مطبوعہ ایران۔

یاسؔ یگانہ چنگیزی

(ایک جایزہ)

(میر ہاشم)

حالیہ دور کے شاعروں میں یاسؔ یگانہ چنگیزی کے یہاں ایک نمایاں انفرادیت نظر آتی ہے۔ لیکن ان کی حد سے زیادہ خود پرستی نے انھیں بڑا نقصان پہونچایا۔ خرابی یہ ہوئی کہ وہ اپنے ہمعصروں کو خاطر میں نہ لائے اور غالب شکن بننے کی کوشش اُن کے لئے دندان شکن ثابت ہوئی، اپنی طبیعت کے باعث یاسؔ کو شدید مخالفتوں کا سامنا کرنا پڑا جس کی مثال موجودہ دور میں نظر نہیں آتی۔

غالبؔ سے انکار کرنے کے باوجود یاسؔ یگانہ، غالبؔ کے صحیح مقلد ہیں۔ انھوں نے اسی راستہ کو اختیار کیا جس کو غالبؔ نے پہلی بار بنایا تھا۔ غالب ہی نے غزل کو ہمہ گیری عطا کی، تفکر اور تغزل کے امتزاج کے ساتھ انھوں نے غزل کو ایک نئی صورت دی جسکے باعث غزل کی حدود وسیع ہوگئیں۔ غالبؔ سے واقفیت کی بنا پر یگانہؔ کے فن میں جسارت پیدا ہوئی۔ موضوع کا تنوع یہیں سے ہاتھ لگا۔ لیکن لہجہ میں مردانہ بانکپن اور طرز کلام میں گرمی حضرت آتشؔ کی ہمزبانی سے پیدا ہوئی۔ خود انھیں یہ بات تسلیم ہے ؎

کلامِ یاسؔ سے دنیا میں پھر اک آگ لگی
یہ کون حضرتِ آتشؔ کا ہمزباں نکلا

اس سے یگانہؔ کی انفرادیت پر حرف نہیں آتا۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ محض آتشؔ کے رنگ کی ارتقائی شکل یاسؔ کے یہاں ملتی ہے "یاسؔ کی شاعری کو آتشؔ کے رنگ اور طرز کی ارتقائی صورت بیان کرنے کے بعد" بھی یاسؔ کے تعلق سے کہنے کے لئے بہت کچھ رہ جاتا ہے۔ اور یگانہؔ کا درجہ ایک صاحب طرز شاعری کی حیثیت سے کم نہیں ہوتا۔

غزل میں حسن و عشق کو ہمیشہ بنیادی اور مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے لیکن یاسؔ یگانہ کا بار بار یہ اعلان ہے کہ حسن و عشق اُن کے موضوعِ سخن سے باہر ہیں اور وہاں کا اُن کی سرحد میں داخل ہونا جیسے جرم ہے اور کبھی ہوگیا تو وہ "مداخلتِ بیجا" کی حیثیت رکھتا ہے یگانہ کا یہ خیال اُس زمانہ کی ادبی اور سیاسی تحریکات اور میلانات کا ایک ردِّ عمل یا اُس سے پیدا شدہ نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ پیداوار کے طریقوں میں تبدیلی سے سماج میں تبدیلی آتی ہے۔ چنانچہ جب سرمایہ دارانہ نظام کے خدوخال واضح ہونے لگے تو اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے تقاضے پیدا ہوئے۔ بدلے ہوئے حالات میں نظم کو ترقی اور غزل پر اعتراضات ہونے لگے۔ ایک بڑا اعتراض غزل کی معاملہ بندی پر تھا لیکن غالب نے غزل کو نئی زندگی سے آشنا کر دیا تھا اور ایسا نہ ہوتا تو بہت ممکن تھا کہ نئے حالات میں غزل جانبر نہ ہوسکتی۔ غالبؔ کے بعد دوسرے عظیم شاعر اقبالؔ نے غزل میں ایک انقلاب پیدا کیا اور اس کو زندگی کے مختلف موضوعات کا ذریعہ اظہار بنا دیا، اقبالؔ کے ہمعصروں میں صفیؔ، عزیزؔ، یگانہ پھر حسرتؔ [illegible] فانیؔ، اثرؔ، سیمابؔ، جگرؔ اور فراقؔ وغیرہ نے کاکل غزل کی [illegible] نہایت چابکدستی سے کی۔ اُن میں سے ہر شاعر نے غزل کو آگے بڑھانے میں اپنا رول اپنے مخصوص انداز میں ادا کیا۔ یاسؔ نے بھی [illegible] غزل میں نئے مضامین

اور نئے موضوعات داخل کئے لیکن حسن و محبت کے مضامین کو "غزل نکالا" کرنے کا جو خیال یاس یگانہ کے ذہن میں سمایا تھا وہ صحیح نہیں ہے۔ انسان کی فطرت محبت کے صحیح جذبے سے بہت شدید طور پر متاثر ہوتی ہے۔
میر نے کیا خوب کہا ہے ؎

مصائب اور تھے پر دل کا جانا
عجب اک سانحہ سا ہو گیا ہے

یہ "عجب اک سانحہ" بالکل فطری ہے اور اس کا اظہار کوئی جرم نہیں ہے۔ حسرت موہانی کے خیال کے مطابق "ہوس" بھی ایک جبلی جذبہ ہے اس کو ادب سے خارج کر [illegible] کرنا ہے۔ اس لئے شعر سے تغزل کو خارج کر دینا اس سے زندگی چھین لینے کا مترادف ہے۔ لیکن اس خود عاید کردہ "حکم امتناع" کے باوجود خوش قسمتی سے یاس یگانہ اس "شجر ممنوعہ" کی طرف ہاتھ بڑھائے بغیر نہیں رہ سکے۔ اور اُن کے کلام سے اچھی خاصی تعداد ایسے اشعار کی مہیا کی جا سکتی ہے جن کے اندر بھرپور تغزل اور واردات قلب کا پُر اثر اظہار ہے۔ دو شعر مثال کے طور پر دیکھئے ؎

دیوانہ وار دوڑ کے کوئی لپٹ نہ جائے
آنکھوں میں آنکھیں ڈال کے دیکھا نہ کیجئے

تمہارے دم سے سلامت ہیں لوٹے دل کے
سزا کے بعد خطا پر اُبھارنے والے

واہ کیا ناز سے آتا ہے ترا دورِ شباب
جس طرح دور چلے بزم میں پیمانے کا

مرے دل میں لگا کر آگ آنکھیں سینکنے والے
تری چشمِ توجہ اور قاتل ہوتی جاتی ہے

بعض پوری پوری غزلیں والہانہ رنگِ تغزل کی مثال ہیں۔ جیسے یہ غزل جس کا مطلع ہے :-

چلے چلو جہاں لے جائے ولولہ دل کا
دلیل راہِ محبت ہے فیصلہ دل کا

غزل میں محبت، وارفتگی اور حُسن کو ایک مقام حاصل ہے۔ یاس یگانہ باوجود اپنی شعوری کوشش کے ان مضامین سے دامن نہیں بچا سکے اور یہ ان کے حق میں اچھا ہوا۔ غالباً ایسا وہ اس لئے کرنا چاہتے تھے کہ ان کی انفرادیت زیادہ سے زیادہ اُبھر سکے لیکن غزل کو غمِ جاناں کے ذکر سے محروم کر دینا۔ پھول سے اس کی خوشبو چھین لینا ہے۔

یاس یگانہ کی شاعری میں جو خصوصیت سب سے زیادہ امتیازی شان رکھتی ہے وہ جگرداری، عزم اور حوصلہ ہے جس کو مجنوں گورکھپوری نے صحیح اور توانا زندگی کے "کس بل" سے موسوم کیا ہے اور یاس کو غزل کا واقعی "بت شکن" شاعر قرار دیا ہے جی داری کے ساتھ جدوجہد کا احساس ان کی غزلوں میں ملتا ہے۔ یاس انگیز شعر اُن کے پاس بھی پائے جاتے ہیں لیکن قنوطیت کہیں نہیں ہے۔ یاس کی شاعری کے مردانہ عزم و اعتماد کے ثبوت میں یہ چند شعر ملاحظہ کیجئے ؎

ہنوز زندگیٔ تلخ کا مزا نہ ملا
کمالِ صبر ملا، صبر آزمانہ ملا!

برا ہو پائے سرکش کا کہ تھک جانا نہیں آتا
مجھے گمراہ ہو کر راہ پر آنا نہیں آتا

بہارِ زندگیٔ ناداں، بہارِ جاوداں کیوں ہو
یہ دنیا ہے تو ہر کروٹ وہی آرامِ جاں کیوں ہو

مزاجِ حسن بدلے آسماں بدلے، زمیں بدلے
سزائے عشق کیا بدلے گی ذوقِ ناشکیباں کو

زبان کے سلسلہ میں یگانہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انھوں نے غیر ضروری فارسی کو اُردو میں داخل کرنے سے اجتناب کیا اور زیادہ سے ٹھیٹھ اُردو کو برتنے کی کوشش کی اور اس میں کامیاب رہے۔ آج اس بات کی ضرورت ہے کہ یگانہ کی اس کوشش کو نہایت دانشکاری کے ساتھ آگے بڑھایا جائے لیکن ٹھیٹھ اُردو کی دھن میں کہیں کہیں یگانہ ثقالت اور غرابت کے بُری طرح

شکار ہو گئے ہیں۔ اور بعض جگہ ایسے نامانوس الفاظ کی بھرمار کی ہے جو نہ صرف سماعت پر گراں گزرتے ہیں بلکہ غزل اس زبان کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ غزل جس طرح پروان چڑھی ہے اس کے لحاظ سے اس کا ایک مخصوص انداز بیان ہو گیا ہے۔ لطافت اور نغمگی، رمز و کنایہ اور ایمائیت غزل کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ ایک بہت بڑی خوبی ہے۔ جاندار مواد کے ساتھ حسین ہیئت بھی شعر کے لئے ضروری ہے اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ یگانہ غزل کی زبان اور اس کے حدود سے واقف نہیں تھے بلکہ یہ نتیجہ تھا ٹھیٹھ اردو اور اجتہاد کے شوق کا۔ ورنہ یاس کو زبان کے حدود کا پوری طور پر علم تھا۔ وہ اظہار بیان پر قدرت کاملہ رکھتے تھے اور اس سلسلہ میں ان کی جو ریاضت تھی اس کی مثالیں بہت کم پائی جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اخلاقی درس و تدریس شاعروں کا موضوع نہیں ہے لیکن شعر کا خود ایک اخلاقی معیار ہوتا ہے اور یگانہ کے یہاں یہ معیار بہت بلند ہے۔ ان کے پاس آدمیت انسانیت کے درجہ پر فائز نظر آتی ہے ؂

صد رفیق و صد ہمدم پر شکستہ و دل تنگ
داورا نمی زیبد بال و پر بہ من تنہا

کسی کے ہو رہو اچھی نہیں یہ آزادی — کسی کی زلف سے لازم ہے سلسلہ دل کا
ہنسی میں وعدۂ فردا کو ٹالنے والے — لو دیکھ لو وہی کل "آج" بن کے آ نہ گیا
مجھے اے ناخدا آخر کسی کو منہ دکھانا ہے — بہانہ کر کے تنہا پار اتر جانا نہیں آتا

یاس یگانہ کے پاس ایسے اشعار کی کبھی کمی نہیں ہے جو دل میں ترازو ہو جاتے ہیں۔ ایسے اشعار مواد کے اعتبار سے فطری اور ہیئت کے لحاظ سے بہت حسین ہوتے ہیں۔ ایسے ہی اشعار ہیں جو شاعر کو عظیم اور امر بنا دیتے ہیں ؂

کروں تو کس سے کروں دردِ نارسا کا گلہ — کہ مجھ کو لے کے دلِ دوست میں سما نہ گیا
پیالہ خالی اٹھا کر لگا لیا منہ سے — کہ یاس کچھ تو نکل جائے حوصلہ دل کا
موت مانگی تھی خدائی تو نہیں مانگی تھی — لے دعا کر چکے اب ترکِ دعا کرتے ہیں
برابر بیٹھنے والے بھی کتنے دور تھے دل سے — مرا ماتھا جبھی ٹھنکا فریبِ رنگِ محفل سے
امید و بیم نے دہ راستہ ہی چھوڑ دیا — چراغ گل ہوا جب آستانۂ دل کا

یہ شاعرانہ کمال ہے کہ شعر زبان زد خاص و عام ہو کر ضرب المثل بن جائے، یاس کے بعض شعر اس خصوصیت کے حامل نظر آتے ہیں ؂

خودی کا نشہ چڑھا آپ میں رہا نہ گیا — خدا بنے تھے یگانہ مگر بنا نہ گیا
جیت بھی اپنی ہے پٹ بھی اپنی ہے — میں نہیں ہار ماننے والا
یکساں کبھی کسی کی نہ گزری زمانے میں — یادش بخیر بیٹھے تھے کل آشیانے میں
صبر کرنا سخت مشکل ہے تڑپنا سہل ہے — اپنے بس کا کام کر لیتا ہوں آساں دیکھ کر

غزل میں "داخلیت" کو زیادہ اہمیت ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ داخلی اور خارجی دونوں پہلو جداگانہ اور مطلق حیثیت کے حامل ہوتے ہیں۔ داخلی عوامل خارجی حالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے بلکہ تناسب کی کمی اور زیادتی کے لحاظ سے داخلیت اور خارجیت کا تعین کیا جاتا ہے۔ داخلیت کو اجاگر کرنے کے لئے زیادہ جگرکاوی کی ضرورت ہوتی ہے۔ یاس یگانہ میں داخلی شعور کی ناپختگی کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود یاس کے پاس ایسے شعر بھی ہیں جو نزاکتِ خیال، گہرائی اور گیرائی میں اپنی آپ مثال ہیں ؂

بجز ارادہ پرستی خدا کو کیا جانے — وہ بدنصیب جسے بختِ نارسا نہ ملا

خدا کسی کو بھی یہ خواب بد نہ دکھلائے قفس کے سامنے جلتا ہے آشیاں اپنا
پیدا نہ ہو زمیں سے نیا آسماں کوئی دل کانپتا ہے آپ کی رفتار دیکھ کر

یاس یگانہ نے زندگی کے حالات کا اور انسانی نفسیات کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اور اس مطالعہ کا اظہار جگہ جگہ اُن کے اشعار میں ہوتا ہے ؎

دھواں سا جب نظر آیا سوادِ منزل کا نگاہِ شوق سے آگے تھا کارواں دل کا
فریب ابرِ کرم بھی بڑا سہارا ہے بلا سے نخل تمنا خزاں رسیدہ ہے
بڑھتے بڑھتے اپنی حد سے بڑھ چلا دستِ ہوس گھٹتے گھٹتے ایک دن دستِ دعا ہو جائے گا

یگانہ کا فن ایک باشعور شاعر کی حیثیت سے ایک خاص مقام رکھتا ہے جیسا کہ مجنوں گورکھپوری کا خیال ہے کہ اُن کے کلام سے اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ انھیں زندگی کی جدلیاتی حقیقت کا پوری طرح احساس تھا اور طبقاتی نقطۂ نظر سے زندگی کی کشمکش کو دیکھنے کا شعور بھی اُن کے اندر ملتا ہے۔ اُنھوں نے سائنٹفک طور پر عصری مسایل کو سمجھنے کی کوشش کی ان کے اندر تنقیدی مادہ بھی پوری طور پر پایا جاتا ہے اور یہ بات بہت کم شاعروں کو نصیب ہوتی ہے۔ اگر وہ ایک متوازن زبان استعمال کرتے تو ایک نقاد کی حیثیت سے بھی ایک بلند مقام حاصل کر لیتے۔ ان کا نقطۂ نظر بہت واضح اور مادی تھا۔ مذہب کے نام پر ملائیت اور جہنیت سے انھیں نفرت تھی۔ وہ کہتے ہیں ؎

خضرِ منزل اپنا ہوں، اپنی راہ چلتا ہوں میرے حال پر دنیا کیا سمجھ کے ہنستی ہے
وائے حسرت کہ تعلق نہ ہوا دل کو کہیں نہ تو کعبہ کا ہوا میں نہ صنم خانے کا
قیامت تک یہ کالے کوس روشن ہو نہیں سکتے عبث ہے ہمرکاب کافر و دیندار ہو جانا

یہ بھی ایک ستم ظریفی ہے کہ ترقی پسندانہ نگاہ رکھنے کے باوجود یاس کو ترقی پسند تحریک سے اور ترقی پسندوں سے ایک چڑ سی تھی یہ دراصل خرابی تھی ان کی طبیعت کی خشونت اور چنگیزیت کی، اپنی طبیعت کے باوجود یاس یگانہ کا ایک خاص مقام ہے۔ اگر ہم میر سے لیکر فراق تک صرف گنے چنے ایسے شعراء کا نام لینا چاہیں جنھوں نے چمن زار غزل میں نئے پھول کھلائے اور نئی روشنی بنائی تو ہم اس فہرست میں یاس یگانہ کو شریک کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ یہ ایک افسوس ناک حقیقت ہے کہ یاس کے اندر ایک واجبی خود شناسی، ناسازگار حالات کے باعث ناقابل برداشت خود پرستی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی ذمہ داری ماحول اور مادی نظامِ زندگی پر بھی عاید ہوتی ہے اتنے بڑے فنکار کو اپنی زندگی گزارنے کے لئے محکمۂ رجسٹری کی محرری اور سب رجسٹراری کرنی پڑی اور انھوں نے پرابھنی، مسیلو اور ہنگولی کی خاک چھانی البتہ ان مقامات کو یہ فخر حاصل ہوا کہ ایک عظیم فنکار یہاں رہ بس کر اپنی فنی تخلیقات پیش کرتا رہا۔

آج بھی ہمارے نظامِ زندگی کا یہ ایک المیہ ہے کہ یہاں کوئی فنکار اپنے فن کی بدولت زندہ نہیں رہ سکتا بلکہ اس کو زندہ رہنے کے لئے غیر فنکارانہ کام انجام دینے پڑتے ہیں۔ جس سے بعض وقت اس کا فن نکھر جاتا ہے اور بعض وقت مر جاتا ہے وہ صاحبِ طرز شاعر جو زندگی کے دوسرے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے فلمی زندگی سے وابستہ ہو گئے اُن کی جیتے جی موت ہمارے سامنے ہے۔ اب یہ کام بھی فنکاروں اور دانش وروں کا ہے کہ اس صورت حال کو بدلنے کے لئے جمہور کے شعور کی رہنمائی کریں۔ ادھر چند دنوں سے بعض فنکاروں میں جدید اور قدیم نسل کا جھگڑا شعوری یا غیر شعوری طور پر اس رجحان کو جنم دے رہا ہے کہ کسی تحریک یا کسی جدوجہد سے وابستگی فن کے لئے مضرت رساں ہوتی ہے۔ اس لئے "جدید نسل کے دانش وروں" کو اپنا دامن بچا کر صرف فنی تخلیقات میں گم رہنا چاہئے۔ لیکن یہ ایک تاریخی سچائی ہے کہ محض تماشائی کی حیثیت سے فنی تخلیقات میں خلوص پیدا نہیں ہو سکتا اور بہت کم انسانی عظمت کی سرحدوں کو چھوتا ہے۔

(شاعر)

مثنویِ "قولِ غمیں"

اور

مومن کی دوسری مثنویاں

(وقار احمد رضوی)

مثنویِ "قولِ غمیں" کی اہمیت یہ ہے کہ یہ لکھنؤ کی ایک خاتون اَمَتُہ الفاطمہ بیگم کے نام سے منسوب ہے جو شعر و شاعری میں مومن کی شاگرد تھیں اور صاحب تخلص کرتی تھیں۔ شیفتہ نے اپنے تذکرے میں اُن کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے :-

"صاحب تخلص، نامش اَمَتہ الفاطمہ بیگم، مشہور بہ صاحب جی کہ ماہِ آسمانِ نکوئی است۔ آفتاب صفت از مشرق بجانب مغرب آمدہ، بتقریب مدادا با مومن خاں کارش افتاد۔ ماہے چند کار با درد و دوا بود۔ سالہا است کہ باز بہ لکھنؤ رفت۔ مثنوی قولِ غمیں نام کہ از مصنفاتِ خان معزی الیہ است، شرحِ قصۂ حسن و جمال ہماں موزوں قد است"

(گلشنِ بیخار، صفحہ ۱۲۳، مطبوعہ نولکشور)

مومن کے دیوان میں ایک پوری غزل صاحب کی ردیف میں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ غزل صاحب جی سے متعلق ہو۔ اور مومن کے ہاں بار بار جو پردہ نشین کا ذکر آتا ہے وہ یہی ہوں۔ مثنویِ منظوم خط (دوم) میں مومن نے ایک جگہ اپنی محبوبہ کے ہاشمی نسب ہونے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے ؎

تو جو ہے ہاشمی نسب اے جاں!
ہے محبت تری مرا ایماں

اس بات کی توثیق چند دوسری مثنویات کے اشعار سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ "آہ و زاریِ مظلوم" میں محبوبہ کا تعارف کرتے ہوئے لکھا ہے ؎

الٰہی کیا کروں خود کام ہے وہ — بتِ غارت گرِ اسلام ہے وہ
نرالا سب سے اس کا کیش و آئین — محبِ اہلِ بیت و دشمنِ دین
طلسمِ شیفتگی، جادو کلامی — صفت میری جو ہو تو نیک نامی
مری اُلفت چھپائے مجھ سے بیدین — تقیہ فرض جانے، مستحب کین

ایامِ عزا آتے ہیں تو شاعر کا دل بپاسِ خاطرِ محبوب غم سے نڈھال ہوجاتا ہے۔ وہ گلابی ہونٹوں کو مرجھاتا دیکھ کر افسردہ ہوجاتا ہے۔ اور محبوبہ کو رونے دھونے سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ مبادا رونے سے محبوبہ کا پھول سا رخسار جھلا جائے اور نیل پڑجائیں ؎

ٹھٹکی از بس محرّم آیا ہنگامِ وفورِ ماتم آیا
ہے غم ترا دل کو ناگوارا اس فکر نے مجھ کو جان مارا
ہر چند غمِ ایام ہوئے پر تجھ کو نہ غم سے کام ہوئے
ہر شب تجھے عشرتِ دل افروز ہر روز ہو تیرے گھر میں نوروز

مثنوی "قولِ غمیں" کی داستانِ عشق کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ مومن، طبیب کی حیثیت سے مریضہ کو دیکھنے کے لئے بلائے جاتے ہیں اور دل دے بیٹھتے ہیں۔ محبوبہ خوفِ رسوائی سے عشق و عاشقی سے باز رہنے کی تلقین کرتی ہے۔ لیکن دل کی چاہ اور عشق کی آگ دونوں طرف بڑھ جاتی ہے۔ اس طرح ملاقاتوں اور طرب کی محفلوں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یکایک فلکِ ناہنجار کو یہ عیش کے دن نہیں بھاتے۔ چین کی گھڑیاں چھین جاتی ہیں۔ اور محبوبہ اپنے وطن کوچ کر جاتی ہے۔ اس موقع پر آخری ملاقات کا جو منظر دکھایا گیا ہے وہ اس مثنوی کی جان ہے۔ آخری ملاقات ہے۔ وقت گزر رہا ہے اور زبان نہیں کھلتی۔ ایک دوسرے کو حسرت زدہ ہو کر دیکھتے ہیں اور روتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:-

دل کے حسرت زدگانِ بے کس دور بیٹھے ہوئے روتے رہے بس
خونفشاں لب پہ وہ آہیں باہم حسرت آلودہ نگاہیں باہم
کہ یہ کیا حال ہے کیوں روتے ہو مفت کس واسطے جی کھوتے ہو
اب تم اور دل سے لگا لیجو جی نہ ہوئے ہم تو کوئی اور سہی
کہہ کے یہ اٹھ گئی، جی کھوتی ہوئی ہچکیاں لیتی ہوئی، روتی ہوئی
ہم بھی روتے ہوئے اپنے گھر آئے یا دلِ مضطرب و مضطر آئے

ان اشعار میں فطرتِ نسوانی کے ایک لطیف پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس مثنوی کی بحر- بحرِ رمل مسدس مخبون محذوف مسکّن ہے صدر و ابتداء سالم کے ساتھ۔ فاعلاتن فعلاتن فعلن - (بسکون عین دو بار)

اس مثنوی کو ایک قطعہ، پانچ غزلوں اور چار مختلف عنوانوں پہ منظوم کیا گیا ہے۔ "قولِ غمیں" میں محبوبہ سے ملنے کے لئے شاعر کی بے قراری ملاحظہ فرمائیے:-

شوق فرمائے کہ ہاں پھر چلیے جی میں یہ آئے کہ واں پھر چلیے
دل جو بے تاب تھا پھر تھام لیا بے قراری ہی میں آرام لیا

مثنوی قولِ غمیں (سنہ ۱۲۳۶ھ) کے علاوہ مومن کی دوسری پانچ مثنویوں کے نام یہ ہیں:- ۱۔ شکایتِ ستم (سنہ ۱۲۳۲ھ)۔ ۲۔ قصۂ غم (سنہ ۱۲۳۵ھ)۔ ۳۔ تفِ آتشیں (سنہ ۱۲۴۱ھ)۔ ۴۔ حنینِ مغموم (سنہ ۱۲۴۳ھ)۔ ۵۔ آہ و زاریِ مظلوم (سنہ ۱۲۴۶ھ)۔ ان مثنویوں کے علاوہ دو منظوم خط، ایک مثنوی ناتمام، ایک مثنوی دیگر اور ایک مثنوی جہادیہ ہے۔

مثنوی "شکایتِ ستم" میں، جو ۱۶ سال کی عمر میں لکھی گئی ہے، مومن نے اپنی حیاتِ معاشقہ کا آغاز چھوٹی عمر سے بتایا ہے۔ اس مثنوی میں، مومن نے محبوبہ سے ایک اتفاقی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔ جو عشق و محبت کا بہانہ بن جاتی ہے۔ یہاں تک کہ بے بابی کے تعلقات بڑھ جاتے ہیں۔ رقیبوں کو خبر ہوتی ہے۔ اور محبوبہ کو ہمیشہ کے لئے عاشق سے جدا کر دیتے ہیں۔ "قولِ غمیں" کی طرح اس مثنوی میں بھی مومن کی نازک خیالی اور دقت پسندی کی اچھی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً:-

دیکھتا کیا ہوں سارا گھر ہے غمیں جو نظر آئے ہے سو ہیں یہ نہیں
گریہ رہ رہ کے بار بار آیا جھوم جھوم ابرِ نوبہار آیا

نفس تیز تیز کو روکا، نالۂ شعلہ ریز کو روکا،
لذتیں شور شوق میں آتی ہیں حسرتیں جان کھائے جاتی ہیں
بھوک بھی گر لگے تو غم کھاؤں تشنگی ہو تو اشک پی جاؤں

یہ مثنوی بحر خفیف مسدس مخبون محذوف مسکّن میں ہے۔ مگر اس میں عَروض و ضَرب مخبون مسکّن مقصور بھی ہیں —

فاعلاتن، مفاعِلُن، فَعْلان — (بہ سکون عین دو بار)

مومن کی دوسری مثنوی "قصۂ غم"[1] میں کوئی نادر واقعہ نہیں ہے۔ البتہ "تفِ آتشیں" میں طالع خفتہ کی شکایت اور اپنی حرماں نصیبی کا گلہ ہے۔ "تفِ آتشیں" میں محبوبہ کا سراپا بڑے اچھے انداز میں کھینچا گیا ہے۔ ایک روز محبوبہ شاعر کے دوست کے ہاں مہمان بن کر آتی ہے، شاعر کو رشک آتا ہے۔ محبوبہ شاعر کا خط پا کر نہ ملنے کی دھمکی دیتی ہے۔ اس مثنوی کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے ؎

کھولیو ساقی منھ کو سبو کے پیتے ہیں کب سے گھونٹ لہو کے
پڑگئے لاکھوں پاؤں میں چھالے جوشِ جنوں نے پاؤں نکالے
یار نہیں ہیں اپنے ڈھب کے آئے ہیں وحشت ملنے سے سب کے
سیرِ گلستاں خار لگے ہے موجِ رواں تلوار لگے ہے

اس مثنوی میں شکوے کے شعر ملاحظہ فرمائیے ؎

گرمیٔ شوق و سوزِ نہانی آہِ سحر کی شعلہ فشانی
چشمِ سحر آلودہ کا شکوہ بختِ بخواب آسودہ کا شکوہ

یہ مثنوی بحر متقارب مثمن اثرم سالم الآخر میں ہے۔ جس کو بحر متقارب مثمن اثلم مقبوض سالم الآخر بھی کہہ سکتے ہیں —
فَعْلُ فعولن فعلُ فعولن یا فاعُ فعولن فاعُ فعولن — اس مثنوی کی تقطیع اخفش کی رکض الخیل سے بھی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں عروض و ضرب مُرفّل ہوں گے۔ اس لحاظ سے "تفِ آتشیں" ذو بحرین ہے۔

مومن کی پانچویں مثنوی۔ مثنوی "حسنینِ مغموم" ہے۔ جو بحر رمل مسدس محذوف میں ہے۔ (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن)۔ اس مثنوی میں مومن نے ایک نئی "پردہ نشین" کا ذکر کیا ہے۔ کہتے ہیں ؎

جامۂ سالم کبھی پہنا نہیں پردہ در تھی اک نئی پردہ نشیں

مثنوی "حسنینِ معموم" میں مومن نے جہاں اپنے شاگردوں کا ذکر کیا ہے۔ وہاں خود کو "وحشیانِ عشق" کا "سرخیل" بتایا ہے اور محبوبہ سے احتراز اور اپنی آشفتہ مزاجی کا عذر اس طرح کیا ہے ؎

کیا کہوں تجھ سے کہ مجھ پر کیا بنی دل گیا کس طرح، کیسی آ بنی
شرم آتی ہے مگر معذور ہوں اختیار اس میں نہ تھا مجبور ہوں
اک پری وش، سبز رنگ و سبز پوش جس کے آگے حور کے اُڑ جائیں ہوش
پیش چلتی کچھ نہ تھی مجبور تھا، دل نہ دیتا اس کو، میں معذور تھا

---

[1] مثنوی "قصۂ غم" بحر ہزج مسدس اخرب مقبوض محذوف الآخر ہے — مفعولُ مفاعلن فَعُولُن۔ (گلزار نسیم والی بحر) اگر حرفِ آخر بوجہ ثانی ساکن کے نہ گرایا جائے تو عروض و ضرب مقصور الآخر ہوں گے۔

اس لحاظ سے یہ مثنوی "اجتماعِ احتراز و شوقِ آہ" کی مثنوی ہے۔ اس کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں دو مختلف چہیتیوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ جن میں سے ایک شعبدہ باز کا رول ادا کرتی ہے اور عاشق و محبوبہ کے تعلقات میں تفرقہ ڈال دیتی ہے۔
اس مثنوی کے یہ اشعار ملاحظہ فرمایئے ؎

دل نے پائی جرمِ اُلفت کی سزا　　جاں نے چکھا تلخ کامی کا مزا
پھر ہوا ہے ناخنِ غم جاں خراش　　پارہ پارہ دل، جگر ہے پاش پاش
کچھ نہیں کھلتی ہے وجہِ احتراز　　پاکدامن ہے وہ تو میں پاکباز
دونوں وہم و بدگمانی سے خفا　　مجھ سے وہ ہیں سخت جانی سے خفا

مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ مومن کی تمام مثنویوں کے نام جس طرح تاریخی ہیں، وہاں اُن میں ہر مثنوی کی داخلی کیفیت کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "شکایتِ ستم" میں ستم ایجادِ ظلم و جور کی شکایتیں۔ "تفِ آتشیں" میں لفظوں کی رعایت سے عشق کی جلن کا اظہار، "حسینِ مغموم" میں رونا دھونا اور مثنوی "آہ و زاریِ مظلوم"[1] میں اپنی مظلومیت اور معصومیت کا اظہار کیا ہے اور خدا سے نالوں میں اثر کرنے کی دعا کی ہے۔

ان مثنویوں کے بعد، محبوبہ کے نام دو منظوم خط[2] ہیں جو ہجری سے بھرے ہوئے ہیں۔
آخر کی تین مثنویاں، میر حسن کی مثنوی بدرِ منیر کی طرز پر، بحرِ متقارب مثمن مقصور یا محذوف میں ہیں —————— (فعولن فعولن فعولن فعَل یا فعول)

اِن میں سے پہلی مثنوی، عشقیہ مناجات ہے۔ اُن میں عروض و ضرب مقصور الآخر ہیں۔ دوسری مثنوی میں حمد و نعت کے مضامین ہیں۔ اس میں عروض و ضرب محذوف الآخر ہیں۔ اور آخری مثنوی جہادیہ ہے۔ اس میں عروض و ضرب مقصور الآخر ہیں۔
تیرھویں صدی ہجری کے نصف اول میں حضرت سید احمد بریلوی نے ایک نیم سیاسی اور مذہبی تحریک چلائی تھی جس کا مقصد فرنگیوں کا استیصال اور ملک کو خوشحالی کی طرف لیجانا تھا۔ حکیم مومن خاں، سید صاحب سے بیعت تھے۔ مومن خاں اگرچہ عملاً اس تحریک میں شریک نہ ہوسکے، لیکن آخری وقت تک اس تحریک کے حامی رہے۔ مومن نے اسی جذبہ حریت اور حمیتِ قومی کے جذبے میں مثنوی جہادیہ لکھی۔ اس کو پڑھ کر مومن کے عقاید کی پختگی اور مذہبی غلو کا اندازہ ہوتا ہے۔ شروع کی چھ مثنویوں میں اُن کا رنگ عشقیہ ہے اور آخر کی تین مثنویاں مذہبی جذبات سے بھرپور ہیں۔
شروع کی مثنویات کو پڑھ کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مومن کی توبہ اور بیعت کا زمانہ ایک نہیں ہے۔ کیونکہ آخری دو مثنویاں یعنی "حسینِ مغموم" اور "آہ و زاریِ مظلوم" بالترتیب ۱۲۴۲ھ اور ۱۲۴۶ھ میں لکھی گئی ہیں۔ جب کہ سید صاحب کی تحریک [illegible]ھ میں ختم ہو جاتی ہے۔
حسنِ ترتیب، واقعہ نگاری اور کردار مثنوی کی خصوصیات ہیں۔ مثنوی کے فن کے اس اصلاحی معیار پر اگر مثنویاتِ مومن کا تجزیہ کیا جائے تو وہ پوری نہیں اترتیں۔ کیونکہ ان مثنویوں میں نہ مظاہرِ فطرت کی نقاشی کی گئی ہے اور نہ ان میں موضوع کا ترکیبی ارتقاء ہے۔ ان میں نہ رزم ہے نہ بزم ہے، نہ تصوف ہے اور نہ فلسفہ۔ ایک شاعر رنگین مزاج کے عشق کی منظوم آپ بیتیاں ہیں۔ ان میں

[1] "آہ و زاریِ مظلوم"، مثنوی خواجہ حسن کی طرز پر، بحرِ ہزج مسدس محذوف میں ہے۔ مفاعیلن مفاعیلن فعولن۔
[2] نامۂ اول۔ بحرِ ہزج اخرب مقبوض مقصور الآخر ہے۔ مفعول مفاعلن مفاعیل۔
نامۂ دوم۔ بحرِ خفیف مسدس مخبون محذوف مسکّن ہے۔ فاعلاتن مفاعلن فعلن (بہ سکونِ عین)۔ صدر و ابتدا سالم۔

اثر ہے پلاٹ نہیں۔ ان میں قصہ ہے اجتماعی نہیں بلکہ شخصی۔

متقدمین کی مثنویوں سے مومن کی مثنویاں اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ ان میں من گھڑت قصے، جادو اور ٹوٹکے کے مضامین نہیں ہیں۔ یہ مومن کا امتیازی نشان ہے کہ انھوں نے مثنوی کو طلسمی دائروں سے نکال کر حقایق کے دامن سے وابستہ کیا اور مثنوی کے فن کو داخلی کیفیت عطا کی۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ داخلی کیفیت کیسی اور کس نوع کی ہے۔ ان کی مثنویوں میں داخلی رنگ غالب ہے آن میں غزل کی دلگدازی اور طربیہ مثنویوں کی شگفتگی پائی جاتی ہے۔ ان مثنویوں میں استعاروں کی ندرت اور جذبے کی کارفرمائی ہے یہ نازک خیالی، معنی آفرینی اور لفظی صناعی کے عمدہ نمونے ہیں۔ اِن مثنویوں میں خارجی عناصر کو تلاش کرنا بے سود ہے۔ ایک تنچے کے جلے پھپھولے ہیں اور بس۔

مثنوی کے مقابلے میں غزل کا آرٹ غنائی ہوتا ہے۔ اور مثنوی میں توضیح و تشریح سے کام لیا جاتا ہے۔ مومن نے تغزل کو مثنوی میں سمونے کی کوشش کی۔ اُن کے اسلوب میں ادبی لطافتیں اور طرزِ بیان میں شعری نزاکتیں ہیں، جو مثنوی کی بڑی خوبیاں سمجھی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر اس رنگ کے چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:-

سرمۂ دیدۂ خورشید ہوں میں، 　　خاک میں کس نے ملایا مجھ کو
ہائے کس شوخ پہ جی لوٹے ہے 　　تپشِ دل نے ستایا مجھ کو
نہ کچھ آشفتہ سری نے مارا 　　کہ مجھے چارہ گری نے مارا 　　(قولِ غمیں)

تنگیٔ دہر وحشت افزا تھی 　　تپشِ دل قیامت آرا تھی
کیا جگر سوز حرفِ بے ادبی 　　برقِ گل، خندہ ہائے زیرِ لبی 　　(شکایتِ ستم)

چارہ و تدبیر کا امکاں نہیں، 　　درد اپنا قابلِ درماں نہیں
ہو شگافِ سینہ کا کیونکر رفو 　　چاک پردہ سے نہ جھانکے وہ کبھو
دردِ دل کا چارہ یاس انگیز ہے 　　نرگسِ بیمار کو پرہیز ہے 　　(حسینِ مغموم)

مثنوی کا ایک بہت بڑا وصف اسی کا اسلوب ہے، کیونکہ اس سے صناع کی طاقتِ بیان اور قوتِ متخیلہ کا اندازہ ہوتا ہے اس روشنی میں اگر مثنویاتِ مومن کو پرکھا جائے تو ان میں یہ وصف بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ اور ان مثنویوں کو پڑھ کر مومن کی جولانیٔ طبع اور قادر الکلامی کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ لیکن ان میں فلسفہ یا تصوف کے مسایل نہیں ہیں۔ کیونکہ مومن عقیدۃً اہلِ حدیث تھے۔ اور تصوف کو عقل کے ارتقاء میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ فلسفہ سے اُن کی طبیعت کو کوئی لگاؤ نہ تھا، اس لئے ان مثنویوں کا ایک ہی مقصد باقی رہ جاتا ہے اور وہ ہے حکایتِ غم ؎

نہیں اشعار یہ ہیں نالے ہیں
سوزشِ غم کے ہیں بت خانے کئی 　　(قولِ غمیں)

متقدمین میں ان مثنویوں کے بعض مناظر سراج اور رنگ آبادی سے ملتے ہیں۔ مثلاً مومن کی مثنوی "حسینِ مغموم"[1] کا وہ منظر جہاں کریہہ الشکل محبوبہ، مومن کو کسی غزالِ رعنا سے ملنے سے یہ کہکر روکتی ہے کہ وہ تو تم کو چاہتی ہی نہیں تم کیوں اپنی جان کو اس کے لئے برباد کرتے ہو۔ مجھ سے محبت کرو۔ مجھ میں ایسی کونسی کمی ہے ؎

---

[1] جیساکہ اوپر کسی جگہ لکھا جا چکا ہے کہ حسینِ مغموم میں مومن نے دو عورتوں کا ذکر کیا ہے۔ جن میں سے ایک مومن کی معشوقہ ہے۔ اس کی ہجو میں مومن نے اسی مثنوی میں اشعار لکھے ہیں وہ بہت مزیدار ہیں۔ اسی کو مومن نے "کریہہ الشکل مردود جہاں" کہا ہے۔

لیک یہ تو کہئے کس کو دل دیا، میں بھی دیکھوں اُس کو جس کو دل دیا

دیکھوں کیا ہے اس میں جو مجھ میں نہیں، کیا ادا اس میں ہے جو مجھ میں نہیں،

(حسنین مغموم)

یہ بوستانِ خیال کے اُس منظر سے بہت مشابہ ہے جہاں ایک سردار زادے نے دوسرے حسینوں کی طرح سراج کو اپنی طرف کھینچنا چاہا ہے، اور کہا کہ جس بے وفا کے لئے تم اس قدر بے تاب ہو اس کو تمھاری پروا بھی نہیں ۔ مناسب یہی ہے کہ اس کا خیال چھوڑ دو، اور مجھ سے مراسمِ محبت بڑھاؤ۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ سراج فطری جذبات رکھتے تھے، فطرتاً عاشق مزاج تھے ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ "بوستانِ خیال" کو تصوف کے اخلاقی نتائج پر ختم کیا گیا ہے، اور مثنویاتِ مومن میں مومن کی حیات معاشقہ ہے۔

جرأت کے مقابلہ میں، مومن کے ہاں میر کی سادگی وسوز و گداز ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مومن کی مثنویاں اُن کی اپنی آواز اور قلبی کیفیات کے خاکے ہیں ۔ خواجہ حسن کا عشق ایک طوائف سے تھا ۔ مومن کا عشق پھر بھی کسی "پردہ نشین" "کسی" ہاشمی نسب سے ہے ۔

مثنوی "سحر البیان" اور "گلزارِ نسیم" کے سامنے مومن کا رنگ پھیکا نظر آتا ہے ۔ اس لئے مومن کا مقابلہ میر حسن اور دیا شنکر نسیم سے نہیں کیا جا سکتا ۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ مومن کے معاصرین، ذوق و غالب میں سے کوئی بھی مثنوی کی صنف میں مومن کا حریف نہیں ۔ حالانکہ ذوق کا اسلوب مثنوی سے مناسبت رکھتا ہے ۔

یہ بات ایک حد تک درست ہے کہ مثنویاتِ مومن میں بعض جگہ معاملاتِ حسن و عشق کا اظہار عریاں طور پر کیا گیا ہے لیکن اس میں شاعر کے ذہن سے زیادہ سماج کا جبری نظام مجرم ہے ۔ ہمارے سماج میں آج تک عشق کو جرم سمجھا جاتا ہے ۔ حسن اور عشق کا مفہوم معاشرے کی پستی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور عاشق کو اخلاقی مجرم ۔ حالانکہ یہ بات نظامِ فطرت کے بالکل خلاف ہے ۔

روح کا تعلق انسان کے بطون سے ہے ۔ اور جذبے کا تعلق خارجی دنیا سے ۔ ان میں سے ہر ایک کو پھلنے اور پھولنے کے مواقع ملنا چاہئیں ۔ جذبہ اگر دب کر رہ جائے تو روح کی بالیدگی ختم ہو جاتی ہے جسے رہبانیت سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ۔ مومن کا ماحول بھی کچھ اسی قسم کا تھا ۔ ان کا گھرانا عالمانہ اور صوفیانہ گھرانا تھا ۔ وہ شاہ عبد العزیز کے صحبت یافتہ اور شاہ عبد القادر کے شاگرد تھے اُن کی شادی بھی میر درد کے خاندان میں (درد کے نواسے خواجہ محمد نصیر کی لڑکی سے) ہوئی تھی ۔ ظاہر ہے ایسے پاکیزہ ماحول میں عشق بازی کیسے ہو سکتی تھی ۔ مگر چونکہ مومن فطرتاً رنگین طبیعت رکھتے تھے ۔ اس لئے اِس جذبے کو نہ روک سکے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ترک و اختیار کی کشمکش میں مبتلا رہے اور چوری چھپے اختیار کی راہوں پر چل نکلے ؎

ایمان مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر

کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے

جہاں چشم نگہدار و پرسشِ احباب، اور بزرگوں کی سرزنش ہو وہاں اس کے علاوہ اور ہو بھی کیا سکتا ہے ۔ چنانچہ "شکایتِ ستم" میں ماں باپ کی سرزنش ملاحظہ فرمائیے

نام کو بدنام کر دیا تو نے — اے زبوں کار کیا کیا تو نے

کہیں کس منھ سے جائیں گے اب ہم — ہائے کیا منھ دکھائیں گے اب ہم

تجھ سے بے ننگ و نام کو کیا عیب — دل لگا کر ہمیں لگایا عیب

کیوں نہ آنکھیں لڑاتے آئی حیا — تیری آنکھوں سے یہ لحاظ گیا

باعثِ عبرتِ جہاں تو ہوا — ہائے کیا ننگِ خانداں تو ہوا

تیرے جینے سے جیسے دل تھا شاد — اب خوشی موت کی ہے اے ناشاد

اگر غور سے دیکھا جائے تو اُردو مثنویوں میں عریاں مضامین کی کمی نہیں ۔ خود خواجہ میر اثر جو بڑے صوفی اور صوفی خانوادے سے تعلق رکھتے تھے، اس سے نہ بچ سکے ۔ چنانچہ "خواب و خیال" کا وہ منظر جہاں اختلاط کا بیان آیا ہے وہاں خواجہ صاحب کے شانوں سے بھی متانت اور سنجیدگی کی قبا کھسکتی نظر آتی ہے۔[1]

میر اثر کی مثنوی میں سراپا معرکے کی چیز سمجھا جاتا ہے۔ محبوب کی کمر اور کاکل پیچاں کا وصف سنئے ؎

کہی جاتی نہیں کمر کی لچک پائی چیتے نے کب یہ ایسی لچک
زلف ہے یا کوئی تماشا ہے دامِ جاں یا کمندِ دہا ہے
مانگ موتی بھری وہ دے ہے بہار جیسے بگلوں کی بدلی میں ہو قطار

مومن نے بھی اپنی مثنوی "تف آتشیں" میں محبوبہ کا سراپا کھینچا ہے ۔ اس کو پڑھئے اور مومن کی قادر الکلامی کی داد دیجئے ؎

قامتِ رعنا آہِ ستم کش، تابِ جبیں یا شعلۂ آتش
زلفِ مسلسل، سلسلہ جنباں حلقۂ کاکل یا درِ زنداں
تیغ شکاری، جنبشِ ابرو چشم کی گردش، شوخیٔ آہو
کشتۂ مژگاں، ترک نگاہاں سرمہ فشاں جوں تیغ صفاہاں
رنگ صبا گلریز تبسم خندۂ گلبن، طور تبسم
بسکہ وہ شکل پردہ نشیں ہے دل سے زباں تک آتی نہیں ہے

عریانی کی بحث میں ایک بنیادی بات یہ ہے کہ غزل رمز و کنایہ کی صنف ہے اور مثنوی میں بات کو زیادہ کھل کر کہنے کی گنجائش ہوتی ہے ۔ مومن نے غزل کی ایمائی شاعری کے بعد اسی ذوقِ شعری کی تشنگی کو بجھایا۔

اُن کی مثنویوں میں طبیبِ حاذق کی زیرک شناسی اور حدیثِ شوق کی سرگزشت ہے ۔ اُن کی اختر شناسی، وصل یار کا مژدہ سناتی ہے ۔ وہ رازدانِ سیرِ انجم ہیں اور اپنی تیرہ اختری کی تلخ حقیقتوں سے جلد ہی واقف ہو جاتے ہیں ۔ وہ زائچوں کی مدد سے اپنے مہربان ستاروں کا سراغ لگا لیتے ہیں ۔ اور مستقبل میں وصالِ یار کی خوشخبری سے دل کو تسکین دے لیتے ہیں۔

مثنویاتِ مومن، اسلوب کے لحاظ سے اچھی ہیں، ان میں نہ مرقع نگاری ہے اور نہ واقعات کو ڈرامائی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔ ایک عاشقِ جانباز کی حکایات ہیں، سیدھے سادے عشق کے سچے افسانے ہیں ۔ غم کی کہانی اور حزن و ملال کی شاعری ہے اور ان کو اسی لحاظ سے دیکھنا چاہئے۔

---

[1] پہلے سو بار اِدھر اُدھر دیکھا تب تجھے ڈر کے یک نظر دیکھا
دیکھ میری طرف تو اب نہ دھڑک ساتھ مل بیٹھ اس قدر نہ بھڑک
لوگ تیرے جو پاس آتے ہیں سن کے میرے تئیں [illegible] جاتے ہیں
ران پر جب کہ ران پڑتی ہے جسم میں [illegible] سی جان پڑتی ہے

انٹرویو

(شبلی افغانی)

گھبرایا ہوا نوجوان میرے سامنے کرسی پر بیٹھتے ہی بولا کہ وہ روزنامہ ۔ ۔ ۔ کا نامہ نگار ہے اور میرے پاس انٹرویو کے لئے آیا ہے۔ میں نے متعجب ہوکر پوچھا، کیوں؟ جواب ملا: "انٹرویو کے لئے۔"

میں — اوہ، اچھا۔ اچھا ہاں۔

میری طبیعت گو صبح ہی سے کچھ مکدر سی تھی۔ تاہم میں کتابوں کی الماری کے پاس گیا۔ اور دس منٹ تک مختلف کتابیں اور ڈکشنریاں دیکھنے کے بعد میں نے محسوس کیا کہ نوجوان نامہ نگار کے بغیر یہ لاینحل مسئلہ حل ہونے کا نہیں۔ چنانچہ میں نے عرض کیا کہ آپ انٹرویو کے ہجے کس طرح کرینگے

وہ — (حیران ہوکر) ہجے؟ کس کے؟

میں — انٹرویو کے

وہ — آپ کو انٹرویو کے ہجوں کی کیا ضرورت لاحق ہوگئی

میں — میں صرف یہ جاننا چاہتا ہوں کہ انٹرویو کے معنی کیا ہیں؟

وہ — بڑے تعجب کی بات ہے۔ میں آپ کو اس کے معنی تو بتا دوں گا۔ لیکن ...... لیکن۔

میں — شکریہ۔ نوازش

وہ — الف نون زیر۔ اِن۔ ٹے رے۔ ٹر اِن ٹر....

میں — اچھا تو انٹرویو میں گویا پہلے الف آتا ہے۔

وہ — یقیناً۔ کیوں؟

میں — لاحول ولا۔ بس اسی بات نے تو میرے دس منٹ لئے۔

وہ — لیکن یہ کیوں؟ تو کیا آپ الف کی بجائے اسے کسی اور حروف سے شروع کریں گے۔

میں — ہاں، یہی تو مجھے معلوم نہ تھا۔ اس لئے میں ڈکشنریوں کی طرف سے مایوس ہوکر تصاویر والی کتابیں دیکھ رہا تھا کہ شاید ان میں کہیں پتہ مل جائے، لیکن میری کتابیں بڑے پرانے ایڈیشن کی ہیں۔ اغلباً نئے ایڈیشنوں میں انٹرویو کی تصویر ہوگی۔

وہ — (سراسیمہ ہوکر) میرے معزز بزرگ۔ انٹرویو کی تصویر آپ کو اپنے نئے اڈیشنوں میں بھی نہیں مل سکتی مگر مجھے معاف فرمائیں۔ میں دنیا میں کسی شخص کی دل آزاری نہیں کرنا چاہتا۔ تاہم میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ آپ اتنے قابل ادیب نہیں۔ جتنی آپ کی شہرت ہے۔ معاف فرمائیے میں نے ابھی تک کسی کی دل آزاری نہیں کی۔

میں — یقیناً نہیں۔ میرے متعلق یہی خیال ایسے احباب نے بھی ظاہر کیا ہے۔ جو کسی کی خوشامد نہیں کرتے اور جن کو دنیا کی کوئی چیز بھی خوشامد پر مائل نہیں کرسکتی۔ بجز اوہ سب میری اس خصوصیت کے مداح ہیں۔

وہ — بالکل درست۔ ہاں تو اس انٹرویو کے متعلق یہ گزارش ہے کہ آج کل یہ دستور ہے کہ جو آدمی مشہور ہو جائے۔ اُس کے ساتھ انٹرویو کیا جاتا ہے

میں — خوب۔ میں نے اس کے متعلق آج تک کچھ بھی نہیں سنا تھا۔ یہ تو بڑی دلچسپ چیز ہوگی، اچھا تو آپ

انٹرویو کو کس چیز کے ساتھ سرانجام دیتے ہیں۔

وہ —— کس چیز کے ساتھ؟ یہ تو عجیب سوال ہے جناب بندہ انٹرویو میرے اور آپ کے درمیان ہوگا اور وہ اس طرح کہ میں آپ سے سوالات کرتا جاؤں گا۔ اور آپ جوابات دیتے جائیں گے۔ چونکہ بہت سا وقت ضایع ہوچکا ہے۔ لہذا مجھے اجازت دیجئے کہ میں آپ سے چند ایسے سوالات کروں جو آپ کی زندگی کے پبلک اور خانگی پہلوؤں پر کچھ روشنی ڈالیں

میں —— بڑی خوشی سے۔ بسم اللہ۔ بسم اللہ۔ لیکن ایک بات عرض کئے دیتا ہوں۔ اور وہ یہ کہ چونکہ میرا حافظہ زیادہ کمزور ہے۔ اس لئے آپ اس کا چنداں خیال نہ فرمائیں۔ میرا حافظہ عجیب وغریب ہے۔ یا تو اسے برسوں کی بات یاد رہتی ہے اور یا پرسوں کی بھی نہیں۔

وہ —— خیر کچھ مضایقہ نہیں۔ آپ اپنی طرف سے ٹھیک ٹھیک جواب دینے کی کوشش کریں۔

میں —— ضرور میں دل وجان سے صحیح اور درست جوابات دینے کی سعی کروں گا۔

وہ —— اچھا تو اب آپ میرے سوالات کے جوابات دینے کے لئے طیار رہیں نا۔

میں —— بالکل

وہ —— آپ کی عمر کیا ہے؟

میں —— ماہ جون میں اُنیس سال کا ہو جاؤں گا۔

وہ —— (تعجب سے گھورتے ہوئے) اچھا میں تو آپ کو ۳۶،۳۵ سال کا سمجھتا تھا۔ خیر آپ کی پیدائش کس مقام پر ہوئی۔

میں —— پشاور میں۔

وہ —— آپ نے مضمون نگاری کب شروع کی۔

میں —— [illegible] میں

وہ —— [illegible] میں؟ [illegible] ہے جب بقول آپ کے صرف اُنیس سال کے ہیں۔

میں —— میں، خود نہیں جانتا۔ اور مجھے خود بھی یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔

وہ —— خیر تو آپ خود بھی اسے محسوس کرتے ہیں، اچھا تو آپ اب تک جن بڑے آدمیوں سے مل چکے ہیں آپ کے خیال میں ان میں سب سے بڑا آدمی کون ہے؟

میں —— سرسید علیہ الرحمۃ۔

وہ —— تیز ہوکر (ناممکن) ایک اُنیس سالہ نوجوان، بھلا سرسید سے کس طرح مل سکتا ہے

میں —— اچھا تو جب آپ میرے متعلق مجھ سے زیادہ جانتے ہیں تو پھر ان سوالات کی کوئی ضرورت نہیں۔

وہ —— خیر یہ تو ایک جملۂ معترضہ تھا۔ اچھا تو آپ سرسید اعظم سے کہاں ملے۔

میں —— مجھے ایک دن اُن کے جنازے پر جانے کا اتفاق ہوا۔ اور انھوں نے مجھ سے کہا تھا کہ براہ کرم یہاں شور نہ کرو۔

وہ —— لاحول ولا۔ اگر آپ ان کے جنازے پر پہونچے تو وہ یقیناً فوت ہوچکے ہوں گے اور اگر وہ وفات پاچکے تھے تو ایک مردہ آپ سے یہ کیسے کہہ سکتا تھا کہ برائے مہربانی یہاں شور نہ کرو۔

میں —— میں، کچھ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن چونکہ وہ بہت بڑے آدمی تھے۔ اس لئے ممکن ہے یہ بھی اُنکی خصوصیت ہو

وہ —— معاف فرمائیں، میری سمجھ میں تو کچھ بھی نہیں آتا۔ آپ فرماتے ہیں کہ انھوں نے آپ سے بات بھی کی اور یہ کہ ان کا انتقال بھی ہوچکا تھا۔

میں —— میں نے ان کے انتقال کے متعلق تو کچھ بھی نہیں کہا

وہ —— تو کیا وہ مرے نہیں چکے تھے

میں —— بعض آدمی کہتے تھے کہ وہ مرچکے ہیں اور بعض کہتے تھے کہ نہیں وہ زندہ ہیں۔

وہ —— لیکن آخر آپ کا کیا خیال تھا۔

میں —— میرا کچھ بھی خیال [illegible] وہ میرا جنازہ تو تھا ہی نہیں۔ کہ میں [illegible] کا خاص خیال رکھتا۔

وہ —— ہنستے ہوئے ۔ یہ تو آپ نے ایک ہی کہی ۔ خیر تو ہم اس مسئلہ کو یہیں چھوڑتے ہیں ۔ اچھا یہ تو فرمایئے کہ آپ کی تاریخ پیدائش کیا ہے ؟

میں —— بروز پیر ۱۳ ر اکتوبر ۱۷۹۳ء ۔

وہ —— (نہایت غصہ سے) غیر ممکن ۔ غیر ممکن ۔ اس حساب سے تو آپ ڈیڑھ سو سال کے ہوئے بھلا آپ اس کو کیسے ثابت کرسکتے ہیں ۔

میں —— میں اس کو ثابت کرنا ہی نہیں چاہتا ۔ مجھے اس کے ثابت کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ۔

وہ —— لیکن آپ نے خود ہی تو پہلے کہا تھا کہ آپ انیس سال کے ہیں اور اب آپ نے اپنے تئیں ڈیڑھ سو برس کا ظاہر کیا ۔ یہ تو بڑا فرق ہے ۔

میں —— (کرسی سے اُچھل کر) اہاہ ۔ تو آپ نے یہ فرق بھی محسوس کیا (زور سے ہاتھ ملاتے ہوئے) بسا اوقات مجھے خود بھی اس امر کا خیال آیا لیکن بخدا میں نے فرق کبھی محسوس نہیں کیا ۔ ماشاء اللہ آپ بہت ذہین واقع ہوئے ہیں ۔

وہ —— (جھینپ کر) اس اعزاز کے لئے شکریہ ۔ اچھا تو آپ کے کوئی بھائی بہن بھی ہے ۔ نہیں ۔

میں —— میں .... نہیں .... خیال کرتا ہوں .... ہاں .... نہیں .... مگر مجھے تو کچھ بھی یاد نہیں ۔

وہ —— ہیں، اس سے زیادہ مضحکہ انگیز جواب تو میں نے عمر بھر نہیں سنا ۔

میں —— کیوں ۔ آخر اس میں کیا غیر معمولی بات ہے ۔

وہ —— لیکن میں اسے مضحکہ انگیز کیوں نہ کہوں ۔ کیا یہ دیوار سے لٹکی ہوئی تصویر آپ کے بھائی کی نہیں ۔

میں —— واہ ۔ وا ۔ شاباش ۔ ہاں ۔ ہاں ۔ اب آپ نے مجھے یاد دلایا ۔ فی الحقیقت یہ میرا بھائی تھا ۔ عبدالرحمٰن کی تصویر ہے ۔ ہم اسے "بھائجی" کہا کرتے تھے ۔ آہ ۔ پیارا بھائجی ....

وہ —— کیوں ۔ تو کیا وہ فوت ہو چکے ہیں ۔

میں —— آہ، میں یہی فرض کرتا ہوں ۔ میں یقیناً کچھ بھی نہیں کہہ سکتا، یہ بھی ایک عجیب راز ہے ۔

وہ —— واقعی بڑے افسوس کی بات ہے، بچہ غریب کہیں غائب ہو چکا ہوگا ۔

میں —— ہاں، اب تو غائب ہی سمجھو ۔ کیونکہ ہم نے خود ہی اسے دفن کردیا تھا

وہ —— دفن ۔ دفن ۔ تو کیا زندہ ہی کو دفن کردیا تھا ۔

میں —— نہیں ۔ نہیں ۔ وہ کافی مر چکا تھا ۔

وہ —— جھنجلا کر ۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ آپ کی گفتگو کم از کم میری سمجھ سے تو بہت بالا ہے ۔ بندۂ خدا جب وہ مر چکا تھا ۔ اور آپ نے مردہ کو دفن کیا تو ....

میں —— نہیں ۔ نہیں ۔ ہمارا خیال ہے کہ وہ مر چکا ہے،

وہ —— اچھا ۔ اب میں سمجھا ۔ تو دفن کرتے وقت جی اٹھا ہوگا ۔

میں —— تو آیئے شرط بد لیجئے کہ وہ دفن کرتے وقت نہیں جیا ۔

وہ —— لاحول ولا ۔ ارے میاں ۔ آخر آپ کا مطلب کیا ہے ۔ جب آدمی مر گیا ۔ اور اسے دفن کردیا گیا ۔ تو اس میں "عجیب راز" کی کونسی بات ہوئی ؟

میں —— آہ! یہی تو راز ہے ۔ میں اور بھائجی توام تھے جب ہم دو ہفتے کے تھے ۔ تو ایک ٹب میں نہانے لگے ہم میں سے ایک ڈوب گیا ۔ لیکن یہ معلوم نہ ہوسکا کہ کون ؟ کوئی کہتا تھا کہ بھائجی ڈوبا ۔ اور کوئی میرا ڈوبنا ظاہر کرتا تھا ۔

وہ —— (ہنس کر) واقعی یہ تو بڑے عجیب راز کی بات ہے اچھا تو آپ کے خیال میں کون ڈوبا تھا ۔

میں —— یہ تو خدا ہی کو معلوم ہوگا ۔ لیکن واقعات کہتے ہیں کہ میں ۔ سنیئے میں آج آپ پر وہ راز ظاہر کرتا ہوں جو اس سے پہلے کسی پر ظاہر نہیں کیا گیا اور وہ یہی راز

نے میری زندگی کو غم و آلام سے لبریز کر رکھا ہے۔

ہم دونوں میں سے ایک کی دہنی کہنی کے نیچے ایک بڑا تل تھا اور وہی تل والا بچہ ڈر دیا تھا۔ (آستین اٹھا کر کے) اور یہ دیکھئے وہ تل یہ ہے۔ آہ۔ مہاتجی۔

وہ —— بہت خوب۔ لیکن مجھے تو اب بھی اس میں راز کی کوئی بات نظر نہیں آتی۔

میں —— تو معلوم ہوا کہ آپ بھی میرے والدین کی طرح اندھے ہیں۔ کیونکہ اگر وہ اندھے نہ ہوتے تو میری جگہ مہاتجی کو دفن نہ کرتے۔ اب خدا کے لئے یہ راز ان پر ظاہر نہ کرنا۔ کیونکہ کہیں تلافی مافات کے لئے اُسے نکال کر مجھے نہ دفنا دیں۔

وہ —— میں آپ کا بہت زیادہ ممنون ہوں۔ مجھے اس انٹرویو میں کافی سے زیادہ دلچسپ مواد مل گیا ہے سب سے زیادہ دلچسپ تذکرہ سرسید علیہ الرحمۃ کے جنازے کا تھا۔ ہاں تو کیا آپ یہ بتلانے کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ سرسید مرحوم کو سب سے بڑا آدمی ماننے کے لئے آپ کے پاس کیا اسباب ہیں۔

میں —— اوہ۔ یہ تو ایک معمولی سی بات ہے جب غسل و کفن کے بعد جنازہ باہر جانے کے لئے تیار ہوا۔ تو سرسید علیہ الرحمۃ نے اُٹھ کر یہ خواہش ظاہر کی کہ وہ کالج کی عمارات کا ایک آخری نظارہ کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ وہ سر وقت اُٹھ کر بیٹھے ہوئے اور عمارات کو دیر تک بہت غور سے دیکھتے رہے۔

نوجوان نامہ نگار مجھ پر دہشت خیز نگاہیں ڈالتا ہوا اُٹھا اور بغیر سلام کے جلدی جلدی دروازہ کھول کر کمرہ سے باہر نکل گیا۔

کوئی کہانی سناؤ

بچہ جب بولنے کے قابل ہوتا ہے تو کہتا ہے :۔ "کوئی کہانی سناؤ"

دادی شروع کرتی ہے :۔ "ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ ایک شہزادہ تھا اور وزیر زادہ اس کا دوست تھا"

لیکن اس مشغلہ کو اسکول ماسٹر بند کر دیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے :۔ "تین کا چوگنا بارہ ہوتے ہیں اسے سیکھو، کیونکہ یہ ایک واقعہ ہے، حقیقت ہے، اور شہزادہ کی کہانی تو جھوٹی کہانی ہے"

لیکن یہ تعلیم یافتہ بچے کو متاثر نہیں کرتی، کیونکہ اس کی روح تو اسی غیر دریافت شدہ سرزمین کی سیر کر رہی ہے، جہاں شہزادہ نے دیو کو مارا تھا ——— اور ——— ریاضی میں اتنی پرواز کہاں کہ وہاں تک اڑ کر پہونچ سکے ۔

بچے کے والدین سر کو جنبش دے کر افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ :۔ "یہ بالکل تباہ ہو رہا ہے، اب سوائے زد و کوب کے کوئی چارہ نہیں"

اسکول ماسٹر نے دادی کی کہانیاں تو بند کر دیں لیکن وہ اس سے بے خبر ہے کہ کہانیوں کا سلسلہ تو بدستور جاری ہے، کہنے والے کہے جا رہے ہیں کہ :۔ "کہانیاں تاریخ میں نہیں پائی جاتیں۔ اس لئے جھوٹی ہیں" اور ابتدائی تعلیم سے لے کر انتہائی تعلیم تک بچے کی تربیت ذہن و دماغ پر وقت صرف کیا جاتا ہے ——— مگر ——— بچہ کا یہ مطالبہ کہ :۔ "کوئی کہانی سناؤ" ہنوز جاری ہے ۔

تمام روئے زمین پر ہر جگہ ہر گھر میں نہیں زبانی کہیں تحریری کہانیوں پر کہانیاں طیار ہوتی جا رہی ہیں اور انسانی میراث میں سب سے زیادہ جو چیز ملتی ہے، وہ یہی کہانیاں ہیں ۔

لوگ یہ نہیں سوچتے کہ کہانیاں بنانا ہمیشہ سے انسان کا بہترین مشغلہ رہا ہے ۔ پہلے اس سے یہ عادت ترک کراؤ، پھر انسان سے کہنا ۔ ایک بار خالق اعظم نے اپنے مصروف دماغ سے ذرا فرصت پا کر ایک نئی کہانی کی طیاری شروع کی ۔ کائنات اس وقت صرف دھواں ہی دھواں تھی، سیارے، معدنیات تو بعد کی چیزیں ہیں اور اس وقت اس خالق اعظم کی یہ حالت تھی کہ اگر تم دیکھتے تو کہتے کہ واقعی آج اس میں طفلانہ مزاجی بالکل نہیں پائی جاتی ۔ پھر جو کچھ اس نے کہا وہ وہ کتاب ہے جسے "مادہ اور مادی" کہتے ہیں ۔

پھر آغاز حیات کا زمانہ آیا، گھاس اگی، درختوں کے کلّے پھوٹے، چڑیاں، چوپائے اور مچھلیاں نمودار ہوئیں، کسی نے گھونسلا بنایا، کوئی پانی کی تہ میں چلا گیا اور کسی نے منتشر ہو کر دنیا میں اپنی نسل پھیلانی شروع کی ۔

عمریں گزر گئیں میدان ... کہ آخر کار ایک دن اس نے آدمی بنایا ۔ اس وقت تک خدا کچھ تو سائنس داں تھا اور کچھ انجینیر ۔ لیکن اب وہ ایک "ادبی صناع" ہو گیا ۔

اب اس نے انسانی روح کی تہوں کو کہانیوں کے ذریعہ سے کھولنا شروع کیا ۔ جانور سو رہے تھے، کھاتے تھے، بچے پیدا کرتے تھے، لیکن انسان جن حالات سے گزر رہا تھا وہ کہیں زیادہ حیرت انگیز تھے ۔ جذبات کا تصادم، فرد و جماعت کی گتھیاں، جسم و روح کی جنگ ——— دریا نام ہے پانی کے بہاؤ کا ۔ لیکن انسان سیلاب ہے کہانیوں کا ۔

جب دو آدمی ملتے ہیں تو سب سے پہلا سوال یہ ہوتا ہے :۔ "کیا خبر ہے۔ پھر کیا ہوا؟" ان سوالوں کے جوابات کا ایک جال ساری دُنیا پر پھیلا ہوا ہے، یہی ہے زندگی کا افسانہ اور یہی ہے انسان کی تاریخ۔

انسان نمونہ ہے آرٹ کا۔ اس کی تعمیر میں نہ ترکیب مکانکی پر زور دیا گیا ہے نہ اخلاق پر، بلکہ صرف تخیل و تخئیل پر۔ اس کے بہی خواہ اس صداقت پر پردہ ڈالنا چاہتے ہیں، لیکن صداقت اس پردہ کو جلا کر خاک سیاہ کر دیتی ہے۔

آخرکار انسان کے معلم و رہبر اخلاق اور انسان کی افسانہ پسندی کے درمیان مصالحت کی کوشش کرتے ہیں، لیکن یہ دونوں ایک دوسرے سے مل کر نہیں رہ سکتے اور نتیجہ یہ ہے کہ خرافات کا ایک دفترِ بے پایاں ڈھیر ہوتا جا رہا ہے۔ (ٹگور)

قوتِ شامہ کی اہمیت

ناک سونگھنے کے لئے ہے، لیکن وہ مختلف بوؤں کا لطیف فرق کس طرح محسوس کرتی ہے، اس کی تحقیق اہلِ سائنس نے حال ہی میں کی ہے۔ اس وقت تک یہ سمجھا جا رہا تھا کہ چکھنے کی قوت کو ہماری قوتِ شامہ کو زیادہ تعلق نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ احساس لذت کا تعلق زیادہ تر شامہ ہی سے ہے۔ جب ہم غذا چباتے ہیں تو اس کی خوشبو زبان کے پچھلے حصہ سے منتقل ہو کر ناک کے اندر ایک نہایت ذکی الحس (E V [illegible]) ریشہ کو متاثر کرتی ہے اور یہیں سے ذائقہ کی نزاکتوں کا احساس ہوتا ہے۔

زبان صرف چار مزے جانتی ہے۔ میٹھا، نمکین، کھٹا اور کڑوا، لیکن ناک ہزاروں ذائقوں میں تمیز کر سکتی ہے۔ یقین کیجئے کہ ناک اگر اپنا کام کرنا چھوڑ دے تو سیب اور پیاز میں آپ تمیز نہ کر سکیں کیونکہ مختلف پھلوں کے مختلف مزوں کا احساس، ذائقہ نہیں بلکہ شامہ سے تعلق رکھتا ہے۔

نتھنوں کی جھلی میں بے شمار باریک رونگٹے ہوتے ہیں، جن سے ایک برقی لہر دماغ کے اس حصہ تک پہنچتی ہے جو بُو کا احساس کرتا ہے۔ اس احساس کی نوعیت بعض کے نزدیک یہ ہے کہ جب بو کے ذرات نتھنوں کے رونگٹوں تک پہونچتے ہیں تو وہ بھی نم ہو جاتے ہیں اور ان میں کچھ ایسا ہی کیمیائی عمل پیدا ہوتا ہے جیسے بعض سفوف پانی ڈالنے سے جوش میں آ جاتے ہیں۔

بعض کا خیال ہے کہ ناک کی جھلی میں بہت سے ذرات ٹیڑھے میڑھے خطوط میں پھیلے ہوئے ہیں جو بُو یا خوشبو کے ذرات کو علیحدہ علیحدہ محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگوں میں یہ حس اتنی شدید ہوتی ہے کہ کسی چیز کے کروڑویں حصہ کی بو بھی وہ شناخت کر سکتے ہیں۔ فرعون توت کے مقبرہ میں جو عطردان ملے تھے بالکل خالی تھے لیکن ان کی خوشبو ہزاروں سال گزرنے کے بعد بھی محسوس کی جا سکتی تھی۔

بریلی میں خانقاہ نیازیہ کے ایک بزرگ تھے جن کی قوتِ شامہ کی نزاکت کا یہ حال تھا کہ کئی قسم کے عطر ملا کر ان کے سامنے پیش کئے جاتے تو وہ پہچان لیتے کہ ان میں کون کون سے عطر ملائے گئے ہیں۔ ایک بار ان کے سامنے ایک عطر پیش کیا گیا تو انھوں نے اس کو سونگھ کر کہا کہ اس میں کچھ تلخی پائی جاتی ہے۔ عطر فروش کو بہت تعجب ہوا کہ عطر کو تلخی سے کیا تعلق، لیکن بعد کو تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ عطر نیم کے درخت کے نیچے کشید کیا گیا تھا۔

خوشبو یا بدبو کا اثر انسانی افعال و اعمال پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اگر کسی متعفن جگہ میں آپ کو بٹھا دیا جائے تو آپ وہاں سے گھبرا کر باہر آ جائیں گے اور وہاں کوئی کام نہ کر سکیں گے۔ برخلاف اس کے اگر کسی ایسے کمرہ میں بٹھا دیا جائے جہاں پھولوں کی خوشبو آ رہی ہے تو آپ زیادہ اور بہتر کام کر سکیں گے۔ کھانے کی میزوں کو گلدستوں سے آراستہ کرنا، خوابگاہ میں عود یا صندل جلانا، مزاروں پر پھولوں کی چادر چڑھانا، مندروں میں پوجا کے وقت پھول بچھانا، یہ سب اسی لئے ہے کہ ہماری قوتِ شامہ ہمارے دماغوں تک خوشبو کے ذرات پہونچا کر سکون و اطمینان پیدا کرے۔

چنانچہ اب خوشبو کے ذریعہ سے علاج کرنے کے بھی تجربات ہو رہے ہیں اور تجارتی دُنیا میں بھی اس سے کام لیا جا رہا ہے، کیونکہ تجربہ سے معلوم ہوا کہ معطر دکان لوگوں کو زیادہ اپنی طرف مائل کر سکتی ہے۔

باب الانتقاد

نقوش کا ادبِ عالیہ نمبر

حصۂ نظم

(بہ سلسلۂ ماسبق)

مئی کے "نگار" میں ہم جگر، جوش و فراق کی غزلوں اور نظموں پر گفتگو کر چکے ہیں ـــــ اس اشاعت میں ہم باقی شعراء کے کلام پر نگاہ ڈالتے ہیں

آرزو لکھنوی ـــ کی بہ مشکل آہ اور پھر دے گئی طاقت جواب　　غم کی لمبی داستاں آغاز ہو کر رہ گئی

آغاز، کسی بات کی ابتدا کو کہتے ہیں، اس لئے داستان کا آغاز تو ہو سکتا ہے لیکن داستان خود آغاز نہیں ہو سکتی۔ فارسی میں بھی اس کا استعمال دادن اور کردن کے ساتھ ہوتا ہے شدن کے ساتھ نہیں۔

فیض احمد فیض ــ ۱۔ شاید قریب پہونچی صبحِ وصال، ہمدم　　موجِ صبا لئے ہے خوشبوئے خوش کناراں

"خوش کناراں" بے معنی لفظ ہے۔ کنار، گوشہ، پہلو، آغوش کے معنی میں مستعمل ہے، ترکیب توصیفی کے ساتھ، بصورت جمع اس کا استعمال صحیح نہیں۔ علاوہ اس کے "خوشبوئے خوش کناراں" سے کیا مراد ہے، اس کا بھی پتہ شعر سے نہیں چلتا۔

۲۔ آئے گی فیض اک دن بادِ بہار لے کر　　تسنیم مے فروشاں، پیغام مے گساراں

تسنیم، بہشت کے ایک چشمہ کا نام ہے اور اس کے استعمال کا یہاں کوئی موقع نہ تھا۔ غالباً تسلیم ہوگا جو غلطی سے تسنیم نقل ہو گیا۔

۳۔ غرض تصورِ شام و سحر میں جیتے ہیں　　گرفتِ سایۂ دیوار و در میں جیتے ہیں

دوسرا مصرعہ بے معنی ہے۔ سایہ کی گرفت کوئی چیز نہیں۔ اس کی جگہ خیال کہہ سکتے تھے۔

سیماب اکبرآبادی ـ (۱)　　حدیثِ طور و موسیٰ اور وہ بھی چار لفظوں میں

ہوئی تھی گفتگو ان سے تو کھل کر گفتگو ہوتی

پہلے مصرعہ میں "چار لفظوں میں" کہنا غلط تو نہیں لیکن قابل اعتراض ضرور ہے، اس کی جگہ کہہ سکتے تھے "اور وہ بھی مختصر اتنی"۔ دوسرے مصرعہ میں ان سے کا [illegible] والے سے مجمل ہے۔ اشارہ کس طرف ہے؟ ـ اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ پہلے مصرعہ کے انداز بیان اور "حدیثِ طور و موسیٰ" کہنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیثِ طور و موسیٰ کوئی اور بیان کر رہا ہے جس کی طرف شاعر نے اشارہ کیا ہے

لیکن وہ دوسرا کون ہے اس کا اظہار نہیں کیا گیا اس لئے "اُن سے" کہنے کا کوئی موقع نہ تھا۔

دوسرے مصرع سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر خدا اور موسیٰ کی گفتگو کا ذکر کرنا چاہتا ہے نہ کہ طور و موسیٰ کا ذکر کسی اور کی زبان سے۔ اس لئے دونوں مصرع ایک دوسرے سے غیر مربوط ہیں، ہاں اگر طور سے خدا مراد لیا جائے (اور یہ مراد صحیح نہ ہوگی) تو البتہ شعر میں مفہوم پیدا ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان سے کی جگہ "باہم" لکھا جائے۔

افسوس ہے سیماب صاحب اپنے مفہوم کو صحیح طور پر ادا نہیں کر سکے۔

۲۔ دل اک قطرہ تھا ژولیدہ، چکیدہ، سیلِ غم دیدہ — ذرا سی بوند پھر کیا اشک بنتی کیا لہو بنتی،

اس شعر میں بعض غلط بلکہ متضاد تعبیرات سے کام لیا گیا ہے۔

دل اک قطرہ تھا، یہاں تک تو بات ٹھیک ہے، لیکن اس کو ژولیدہ و چکیدہ کہنا درست نہیں، کیونکہ ا... پر کوئی ژولیدگی (اُلجھی ہوئی کیفیت) نہیں پائی جاتی۔ اس طرح جب تک وہ ٹپکے نہیں اسے چکیدہ بھی نہیں کہہ سکتے، ساخت کے لحاظ سے اسے "مایل بہ چکیدن" ضرور کہہ سکتے ہیں۔ سیلِ غم دیدہ کی ترکیب بھی محلِ نظر ہے۔ اور جب دل کو قطرہ کہنے کے بعد سیلِ غم کہنا مناسب نہیں۔ دوسرے مصرعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دل نہ اشک بن سکا نہ لہو ہو سکا حالانکہ پہلے مصرع میں اسے چکیدہ اور سیلِ غم دیدہ کہا گیا ہے، جس سے اس کا اشک یا لہو بن کے ٹپک پڑنا ظاہر ہوتا ہے، الغرض دونوں مصرعوں میں معنوی تضاد بھی ہے اور الفاظ بھی صحیح استعمال نہیں کئے گئے۔

۳۔ وہ ذوق و شوقِ موسیٰ اور وہ اک کم سے کم جلوہ — جزائے آرزو یا رب بقدرِ آرزو ہوتی

پہلے مصرع میں اک کم سے کم جلوہ، شعر کی روانی کو کم کر دیا ہے۔ اس کی جگہ [illegible] کہنا زیادہ مناسب ہوتا۔

عبدالمجید سالک —— (۱) جو انھیں وفا کی سوجھی تو نہ زیست نے وفا کی

ابھی آکے وہ نہ بیٹھے کہ ہم اُٹھ گئے جہاں سے

پہلے مصرع کے دوسرے ٹکڑے کا انداز بیان درست نہیں، موقع و محل کے لحاظ سے "تو زیست نے وفا نہ کی" کہنا چاہئے تھا، لفظ نہ، زیست سے پہلے لانے سے مفہوم بدل جاتا ہے اور فقرہ نا تمام رہ جاتا ہے اور اس کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ "نہ زیست نے وفا کی اور نہ کسی اور چیز نے" اور یہ کہنا دراصل مقصودِ شاعر نہیں۔

دوسرے مصرعہ کا پہلا ٹکڑا غلط زبان ہے۔ اس موقع پر یا تو یہ کہنا چاہئے تھا کہ "ابھی وہ آکے بیٹھے بھی نہ تھے" یا "بیٹھے ہی تھے"۔

تاثیر —— (۱) مزاج ایک، نظر ایک، دل بھی ایک سہی — معاملاتِ من و تو نکل ہی آتے ہیں،

پہلے مصرعہ میں سہی کہنے کا کوئی موقع نہ تھا۔ اس کی جگہ مگر ہونا چاہئے تھا۔

(۲) حنائے ناخنِ پا ہو کہ حلقۂ سرِ زلف — چھپاؤ بھی تو یہ جادو نکل ہی آتے ہیں

جادو کے لئے، ظاہر ہو جانے [illegible] "نکل آنا" کہنا صحیح نہیں۔

(۳) متاعِ عشق وہ آنسو جو دل میں ڈوب گئے — زمیں کا رزق جو آنسو نکل ہی آتے ہیں

اول تو آنسو کو اس خیال سے کہ وہ ٹپک کر زمین تک پہونچ جاتا ہے، زمین کا رزق کہنا صحیح نہیں۔ علاوہ اس کے ہی بیکار ہے، صرف "نکل آتے ہیں" کہنے کا محل تھا۔

اختر شیرانی —— (۱) خریدی جا نہیں سکتی خوشی دُنیائے غمگیں میں

مگر تیرے کرم سے یہ بھی کیا دشوار ہے ساقی

"خریدی جا نہیں سکتی" کہنا مناسب نہ تھا کیونکہ خریدنے کے لئے دو چیزوں کا باہم تبادلہ ضروری ہے اور یہاں اس کی کوئی

پروفیسر شور —— (۱) انکھڑیوں کی مستیاں، دوشیزہ رخساروں کی آگ

رخساروں کی صفت دوشیزہ صحیح نہیں۔

(۲) میری ٹھوکر کے خزف، میری شرابوں کا خمار

خزف کا استعمال خزف ریزاں کی جگہ مناسب نہیں۔ علاوہ اس کے خزف ریزاں کو شرابوں کا خمار کہنا بھی نامطبوع سی بات ہے۔

(۳) راہب و صوفی مرے گم کردہ منزل راہگیر میری محرابوں میں دل، میرے ہی طاقوں میں ضمیر

دونوں مصرعے ایک دوسرے [illegible] بے تعلق ہیں اور دوسرے مصرع کا مفہوم بھی واضح نہیں۔

(۴) مجھ سے نسلیں [illegible] مجھ سے چہرے معتبر مجھ سے ضمیروں کا بھرم

اس نظم میں "دولت کی خدائی" [illegible] دولت سے نسلیں [illegible] سرگراں ہوتی ہیں یا سرفراز!

"چہرے کا معتبر" ہونا بے معنی سی بات ہے۔

(۵) کون سی دوکان پر دیر و حرم بکتے نہیں یا خدا بکتا نہیں ہے یا صنم بکتے نہیں

دوسرے مصرع میں یا کا استعمال آغاز مصرع میں درست نہیں۔

(۶) اطلس و دیبا میں بھی [illegible] جن کے بدن ان غلاموں کے بھی ہاتھوں پر ہے سونے کی شکن

سونے کی شکن کہنا درست نہیں۔ یوں کہنا چاہیے تھا۔

ان غلاموں کے بھی ہاتھوں پر ہے اک زریں شکن

غلام ربانی تاباں —— اب اس سے آگے وہ مسجد یہ میکدہ تاباں
یہاں تلک تو کسی پارسا کا ساتھ دیا

پہلا مصرع بہت الجھا ہوا ہے، اور شاعر جو کچھ کہنا چاہتا تھا وہ صحیح طور پر ادا نہ کر سکا۔

شاد عارفی —— غم بھی حسن کے [illegible] لے گئی تا حسن [illegible] جو ہیں ان عصمتوں کو سمتن کہہ دل تو کیا ہوگا

لے لینا، اردو میں خبر لینے اور [illegible] سے قابل [illegible] یہاں [illegible] چھین لینے" کے مفہوم میں یہ محاورہ استعمال کیا گیا ہے اگر لے کی جگہ پڑے ہوتا تو بھی غنیمت تھا۔

دوسرے مصرع میں عصمتوں کو سمتن کہنا بھی کوئی معنی نہیں رکھتا۔

انجم رومانی —— (۱) [illegible] درست ہیں اور یا شکستگی
خوشبوئے زلف یار سے اور ہم سے بے دماغ

بے دماغ کا استعمال بمعنی بے پروا یا بیزار صحیح نہیں۔

(۲) کس کی جبیں پہ ہیں یہ ستارے عرق عرق، کس کے لہو سے چاند کا دامن ہے داغ داغ

پہلا مصرع مبہم و بے معنی ہے۔

ناصر کاظمی —— پھر کسی گل کا اشارہ پا کر
چاند نکلا سر میخانۂ گل

کس گل کا اشارہ پا کر چاند نکلا؟ اور اشارۂ گل سے چاند کو کیا ربط ہے، یکسر ظاہر نہیں کیا گیا۔ علاوہ اس کے "سر میخانۂ گل" کی ترکیب بھی لایعنی سی ہے "سر محفل گل" تو کہہ سکتے ہیں لیکن "میخانۂ گل" کوئی چیز نہیں۔

باب الاستفسار

(۱)

مرتد اور اسی قبیل کے دوسرے الفاظ

(سید علی جعفری - بہرامپور)

مرتد کے سلسلہ میں آپ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہی یقیناً صحیح ہے، لیکن مرتد کے علاوہ اسلامی لٹریچر میں اور بہت سے الفاظ اسی قبیل کے اور بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً منافق و فاسق وغیرہ - میں مرتد اور ان تمام الفاظ کا صحیح مفہوم جاننا چاہتا ہوں۔

(نگار) اسلامی لٹریچر میں بالاتفاق مرتد اس شخص کو کہتے ہیں جو ایک بار اسلام اختیار کرکے پھر اسے ترک کردے خواہ وہ کوئی مذہب اختیار کرے یا نہ کرے۔ لیکن اسی قبیل کے اور چند الفاظ بھی قرآن یا اسلامی لٹریچر میں پائے جاتے ہیں۔

وہ الفاظ یہ ہیں مثلاً کافر، مشرک، منافق، فاسق، زندیق و ملحد۔

۱ - کافر کا اصل مادہ کفر ہے جس کے لغوی معنی محض چھپانے یا عدم اعتراف کے ہیں اور اس معنی میں اس کا استعمال شعراء جاہلیت کے کلام میں بھی پایا جاتا ہے اور قرآن میں بھی، لیکن بعد کو اس مفہوم نے ایک اصطلاحی حیثیت اختیار کرلی، اور خدا و رسول کا انکار کرنے والوں کے لئے بھی کافر کا لفظ استعمال ہونے لگا اور پھر اس کے مفہوم میں بہت وسعت پیدا ہوگئی، اسکی بہت سی تقسیمیں ہوگئیں، مثلاً :- کفر الانکار - کفر الجحود - کفر المعاندہ - کفر النفاق وغیرہ اور ہر مسلک کا انسان دوسرے مسلک والے کو کافر کہنے لگا یہانتک کہ وہابی جماعت مزار پر جانے والوں کو بھی کافر ہی کہتی ہے - لیکن اس وقت ہمارا مقصود کافر کے صرف اس مفہوم کو لینا ہے جو غیر مسلم کے لئے استعمال ہوتا ہے یا منکر خدا و رسول کے لئے جس میں اہل کتاب غیر اہل کتاب دونوں شامل ہیں۔

۲ - مشرک :- مشرک کا اصل مفہوم اسلام میں یہ ہے کہ خدائے واحد کی پرستش میں کسی غیر کو شریک کیا جائے اور اس سے مدد چاہی جائے - یہ لفظ اہل کتاب و غیر اہل کتاب دونوں کے لئے مستعمل ہے۔

۳ - منافق :- اس کا مادہ نافقہ ہے جس کے معنے چوہے کے سوراخ کے ہیں یا نفق سے مشتق ہے جس کے معنے پھاڑنا، چیرنا، جدا کرنا ہے - قرآن میں اس کا استعمال ان لوگوں کے لئے کیا گیا ہے جو سچے دل سے اسلام نہیں لائے، یا یہ کہ جن کے دل میں چور ہے اور اسلام کی طرف سے غیر مطمئن ہونے کے باعث وہ مسلمانوں کے خلاف سازش کرتے ہیں۔

۴ - فاسق :- جو شخص کسی گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو یا بار بار گناہ صغیرہ کا، اسے فاسق کہتے ہیں۔

ان کے علاوہ غیر قرآنی الفاظ اسی قبیل کے دو اور ہیں، زندیق و ملحد۔

۵ - زندیق سے مراد شریعت اسلامی میں وہ شخص ہے جس کی تعلیمات حکومت کے لئے خطرہ کا باعث ہوں. ساسانی عہد میں یہ لفظ

ان لوگوں کے لئے مستعمل ہوتا تھا جو مزدکی مذہب کے مخالف تھے اور جن میں مانوی یا مزدکی مسلک کے پیرو بھی شامل تھے۔
بعد کو یہ لفظ ایرانیوں کے میل جول سے عراق پہونچا اور رفتہ رفتہ آزاد خیال حکماء کے لئے بھی استعمال ہونے لگا یہاں تک کہ ابن الراوندی، توحیدی، ابو العلاء المعری کو بھی زندیق کہا جانے لگا۔ اور مختلف فقہی دبستانوں نے اس لفظ کی مختلف تعبیریں کیں۔

۶۔ ملحد و ملتحد کے معنی بھی دین سے پھر جانے والے کے ہیں۔ اور مرتد کے مفہوم میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

اس صراحت کے بعد دو باتوں پر غور کرنا ہے۔ ایک یہ کہ ارتداد و اصطلاحات مندرجۂ بالا کے ساتھ کوئی معنوی شرکت رکھتا ہے یا نہیں اور وہ شرکت کیا ہے، دوسرے یہ کہ قرآن میں ان کا استعمال کن معنوں میں کیا گیا ہے اور ان کے لئے کوئی سزا یا حد و عقوبت مقرر مقرر کی ہے یا نہیں۔

۱۔ ارتداد کے لغوی معنی محض ہٹ جانے اور واپس لوٹ جانے کے ہیں، لیکن مذہب میں اس کا مفہوم "ارتداد عن الدین" (یعنی دین سے پھر جانا) ہے۔ پھر دین سے پھر جانے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اپنے پچھلے اعتقادات ہی کی طرف لوٹے، ہوسکتا ہے کہ وہ اسلام چھوڑ کر کوئی دوسرا مذہب اختیار کرلے۔

بہرحال اسلامی فقہ میں مرتد [illegible] وہ شخص ہے جو [illegible] بعد اس [illegible] منحرف ہو جائے۔ ہم یہاں اس بحث میں پڑنا مناسب نہیں سمجھتے کہ منحرف ہونے کا صحیح مفہوم کیا ہے [illegible] ہم [illegible] شخص کو بھی مرتد قرار دیں گے جو عقاید اسلامی کا منکر تو نہیں ہے لیکن ان کا مفہوم وہ کچھ اور قرار دیتا ہے۔

چونکہ اس وقت بحث اسی مرتد سے ہے جو بغیر کسی تاویل کے تمام اصول و عقاید اسلام سے منحرف ہوجائے اور پھر کفر و شرک کی طرف لوٹ جائے اس لئے ہم کو صرف یہ دیکھنا ہے کہ مرتد کے بارہ میں قرآن کیا کہتا ہے اور جیسا کہ ہم [illegible] ظاہر کرچکے ہیں، قرآن کیا احادیث میں بھی مرتد کے لئے کوئی حد مقرر نہیں [illegible] اسلام [illegible] کی آزادی کو کہیں نہیں چھینا۔ اگر کوئی اسلام پر قائم رہتا ہے

---

(۲)

نکتۂ نظر یا نقطۂ نظر

مسعود [illegible]

انگریزی کے لفظ [illegible] Point [illegible] کا ترجمہ بعض حضرات نکتۂ نظر کرتے ہیں اور بعض نقطۂ نظر، آپ کس کو صحیح سمجھتے ہیں۔

(نگار) ترجمہ [illegible] نے اس کا ترجمہ نکتۂ نظر [illegible] ہے اسے ٹوکا کہ یہ ترجمہ صحیح نہیں "نقطۂ نظر" ہونا چاہئے۔
اس [illegible] طباطبائی نظم جو اس وقت زندہ تھے حکم بنایا انھوں نے یہ فیصلہ صادر کیا کہ:۔

"نقطۂ نظر [illegible] میں نقطۂ ہو [illegible] اردو کے محاورہ میں [illegible] نقطۂ نظر کی ترکیب اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہماری زبان میں نقطۂ نظر نہیں ہے، غلط ہے۔ یہ خیال [illegible] میں خلاسفہ قدما کے ایک مذہب کی رو سے پیدا ہوا کہ وہ لوگ اس کے قائل تھے کہ رویت کی حقیقت یہ ہے [illegible] سے تار نظر نکل کر مرئیات پر پڑتا ہے، گو بعد [illegible] یہ مذہب غلط ثابت ہوا [illegible] زبان پر جو اثر پڑچکا تھا [illegible] ہو سکتا۔ غرض "نقطۂ نظر" کہنے کی کوئی

صورت ہمارے محاورہ میں نہیں ہے، ہاں نظر کی صفت نکتہ داں، نکتہ رس، نکتہ سنج آتی ہے۔ اس [illegible] سے نکتۂ نظر کہنا درست ہے۔

مجھے اس باب میں جناب طباطبائی سے سخت اختلاف تھا، چنانچہ میں نے لکھا کہ:

"نقطۂ نظر، انگریزی کے "پوائنٹ آف ویو" کا ترجمہ ہے اور اس کا مفہوم [illegible] ہے جو صرف نقطہ یا منتہائے نظر کا ہو سکتا ہے۔ اس میں حقیقت و رویت سے بحث کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔

جناب طباطبائی نے اس پر غور ہی نہیں کیا کہ یہاں انگریزی "View" سے مراد نگاہ [illegible] انسان تمنا یا رائے ہے اور اس صورت میں مناظرہ مرایا کی علمی بحث کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی کے ساتھ "نکتۂ نظر" کے استعمال کو درست ظاہر کرتے ہوئے جو استدلال [illegible] نے کیا ہے وہ بھی درست نہیں۔ ارشاد ہوتا ہے کہ نظر کی صفت چونکہ نکتہ داں یا نکتہ سنج ہوتی ہے اس لئے "نکتۂ نظر" کہنا چاہیے۔

نکتہ عربی کا لفظ ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے:-

(۱) النقطۃ السوداء فی الابیض او البیضاء فی الاسود (سیاہ نقطہ سپیدی میں یا سفید نقطہ سیاہی میں)

(۲) الاثر الحاصل من نکت الارض (جو زمین کھودنے سے حاصل ہو) ۔ (۳) المسئلۃ الدقیقۃ اخرجت بدقۃ نظر و امعان فکر (کوئی نازک بات جو غور و فکر کے بعد پیدا کی جائے)۔

ظاہر ہے کہ جناب طباطبائی [illegible] مفہوم کو سامنے [illegible] لیکن [illegible] حکم کی نگاہ اس طرف نہیں گئی کہ لفظ [illegible] اسم ہے، جب تک کوئی دوسرا لفظ [illegible] معنے پیدا کرنے کے لئے اس کے ساتھ شامل نہ ہو، نکتہ سنجی وغیرہ کا مفہوم پیدا نہیں ہو سکتا۔

اب لفظ نقطہ کے استعمال پر غور کیجئے کہ [illegible] زبان کا لفظ ہے۔ اس میں بھی اس کا استعمال میرے بتائے ہوئے اصول پر ہوتا ہے۔ طباطبائی صاحب کے [illegible] Point of Difference کا ترجمہ "نقطۃ الاختلاف" کیا جاتا ہے اور Point of Weakness کا "نقطۃ الضعف"، حالانکہ جناب طباطبائی کے فیصلہ کے مطابق اس کو بھی غلط ہونا چاہیئے کیونکہ ضعف یا اختلاف میں دراصل نہ کہیں نقطہ کا وجود ہے نہ خط کا۔

الغرض صحیح ترجمہ نقطۂ نظر ہے، نکتۂ نظر بالکل غلط ہے کیونکہ نقطہ عربی زبان کا لفظ ہے اس میں بھی "پوائنٹ آف ویو" کا ترجمہ "نقطۂ نظر" کیا جاتا ہے "نکتۂ نظر" نہیں۔

---

(۳)

اکبر کا دعوائے نبوت، اس کا دینِ الٰہی

سید تنویر حسین ۔ آگرہ)

سنا ہے جب شہنشاہ اکبر نے مذہبی اصلاح کی طرف قدم اٹھایا تو اس کے مصاحبوں نے جن میں ابوالفضل وغیرہ ایسے بڑے بڑے لوگ بھی شامل تھے، اسے گمراہ کر دیا اور وہ اپنے آپ کو پیغمبر سمجھنے لگا۔ جب یہ خبر بہت عام ہوئی تو کسی شاعر نے جل کر ایک قطعہ کہا جس میں بادشاہ پر سخت طعن [illegible] میں نے یہ قطعہ کہاں دیکھا تھا [illegible]

دلچسپ ۔ یقیناً یہ قطعہ آپ کی نگاہ سے بھی گزرا ہوگا۔ اس لئے اگر آپ کو یاد آجائے تو مطلع فرمائیے کہ یہ قطعہ کیا تھا اور اس کا مصنف کون تھا؟ شکرگزار ہوں گا۔ اسی کے ساتھ یہ بھی جاننا چاہتا ہوں کہ کیا واقعی وہ اپنے آپ کو پیغمبر سمجھتا تھا اور اس کے دین الٰہی کی کیا حقیقت تھی۔

(نگار) غالباً آپ کی مراد ملا شیری کے قطعہ سے ہے جو بڑا سوختہ دل شاعر تھا۔ اس میں شک نہیں قطعہ بڑا دلچسپ ہے اور اس کا آخری شعر تو ضرب المثل ہو کر رہ گیا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ قطعہ تضمین ہو۔ بہرحال قطعہ یہ ہے:-

تا بزاہد ہر زمان کشور بر انداز آفتے ۔۔۔ فتنہ در کوئے حوادث کد خدا خواہد شدن
باعقاب قرضخواہ تیغ در ارباب شرک ۔۔۔ بار سر از ذمۂ گردن جدا خواہد شدن
فیلسوف کذب را خواہد گریبان پارہ شد ۔۔۔ خرقہ پوشی زہد را تقویٰ ردا خواہد شدن
شورش فرست اگر در خاطرے از جاہلے ۔۔۔ از خلایق مہر پیغمبر جدا خواہد شدن
خندہ می آید مرا زیں بیت بس کہ ظرفگی ۔۔۔ درد بزم منعم و درد گدا خواہد شدن

بادشہ امسال دعوائے نبوت کردہ است
گر خدا خواہد پس از سالے خدا خواہد شدن

اکبر کے دین الٰہی کے متعلق نگار میں جناب محمد عباس طالب صفوی کا ایک بسیط مضمون اس سے قبل شایع ہوچکا ہے جس میں ان تمام عوامل پر گفتگو کی گئی ہے جو اس سلسلہ میں زیر بحث آسکتے ہیں۔ لیکن اس حقیقت پر کم لوگوں نے غور کیا ہے کہ اکبر درحقیقت کیا چاہتا تھا اور وہ کون سا جذبہ تھا جس نے اسے اصلاح دین کی طرف متوجہ کیا۔

ظاہر ہے کہ اکبر بہت کم پڑھا لکھا انسان تھا اور کتابی علم اسے بہت کم حاصل تھا، لیکن فطرتاً وہ بڑا وسیع النظر انسان تھا۔ وہ اختلاف مذاہب کو وہ صرف اس لئے برا سمجھتا تھا کہ وہ رشتۂ انسانیت کو توڑنے والا ہے۔ اس لحاظ سے کہ دنیا کے تمام انسانوں کو وہ ایک ہی نقطۂ نظر سے دیکھتا تھا، بڑا زبردست متصوف فلسفی تھا اور وہ اسی خیال یا عقیدہ کو ملک میں عام کرنا چاہتا تھا اور اگر انصاف سے کام لیجئے تو اس زمانہ میں جب کفر و اسلام کے درمیان بڑی زبردست عقایدی خلیج حایل تھی، اکبر کا انسانیت پرستی کو اصل مذہب قرار دینا، نبوت سے کم چیز نہ تھی۔ اس کی وسعت نظر اور تصور مذہب کی بلندی و پاکیزگی کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ خود اکبر نے کشمیر میں مندر تعمیر کرایا اور ابوالفضل نے جو اس کا کتبہ تحریر کیا، اس کی عبارت یہ تھی:-

الٰہی بہر خانہ کہ می نگرم جویائے تو اند ۔۔۔ و بہر زبان کہ می شنوم گویائے تو

کفر و اسلام در رہت پویان ۔۔۔ وحدہ لاشریک لہ گویان

اگر مسجد است بہ یاد تو نعرۂ قدوس می زنند و اگر کلیسا است بہ شوق تو ناقوس می جنبانند

گہ معتکف دیرم و گہ ساکن مسجد
یعنی کہ ترا می طلبم خانہ بخانہ

اگر خاصان ترا بہ کفر و اسلام کارے نیست این ہر دو را در پردۂ اسلام تو بارے نہ

کفر کافر را و دیں دیندار را
ذرۂ دردے دل عطار را

این خانہ بہ نیت ائتلاف قلوب موحدان ہندوستان وخصوصاً معبود پرستان عرصہ کشمیر تعمیر یافتہ

بہ فرمانِ خدیو تخت و افسر
چراغ آفرینش شاہ اکبر
نظام اعتدال ہفت معدن
کمال امتزاج چار عنصر

ہر کہ نظر بصدق میند اختہ این خانہ را خراب سازد، باید کہ نخست معبد خود را بنیا ندازد۔ اگر نظر بدل ست
با ہمہ ساختنی ست، والّا بچشم بر آب و گلے ست ہمہ برانداختنی!

اس کتبہ سے آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ اکبر کس قدر بلند خیالات کا انسان تھا اور اخلاق کی یہ بلندی جس شخص میں پائی جائے وہ یقیناً بانی اسلام کی صحیح تعلیم کا نمائندہ سمجھا جائے گا جسے غیر شرعی اصطلاح میں خواہ کتنا ہی کوئی مجرم نہیں۔

شاعرانہ تعلّی

(نیاز فتحپوری)

سنہء کی بات ہے۔ نواب سلطان جہاں بیگم کا عہدِ حکومت ہے۔ اور بھوپال میں آئے ہوئے مجھے دو سال ہو چکے ہیں۔ میرا تعلق ایک ایسے محکمہ سے ہے جو میرے ذوق کے منافی ہے۔ نواب سلطان جہاں بیگم کو بھی اس کا علم ہے اور وہ کسی دوسرے موزوں محکمہ میں جو مجھے منتقل کر دینے کا وعدہ فرما چکی ہیں۔ لیکن کافی انتظار کے بعد بھی جب کوئی نتیجہ نہ نکلا تو بعض احباب کے اصرار پر میں نے ایک منظوم عرضداشت یاد دہانی کے طور پر پیش کی، جس میں ممدوح سے زیادہ خود اپنی تعریف کر گیا۔ لیکن اس خود ستائی کا نتیجہ خاطر خواہ نکلا اور میں شعبۂ تصنیف و تالیف میں منتقل کر دیا گیا۔ نظم ملاحظہ ہو:-

زمن سپاس تو آید ہمیں کہ نالانم　　زخندہ ات چہ نوا بردہ ام کہ گریانم
نگاہِ مہر کہ برمن فگندۂ بینم　　سحابِ لطف کہ برمن فشردۂ دانم
ولے ز آرزوِ خود ہنوز منفعلم　　ز اقتضائے کمالِ خودش پشیمانم
بدست من سرِ دامانِ خود رسیدن دہ　　وگرنہ چاک شدن خواہدش گریبانم
عجب نباشد اگر می زنی بدستارت　　بجائے طرہ، کہ من گوہرے زعمانم
بہر مرا بہ مشامت کہ مشکم از تاتار　　بکش مرا بہ بہت، تیغے از صفاہانم
مرا بہ افسرِ دیہیم خود بدہ جائے　　کہ من بہ تاب و صفا لعلے از بدخشانم
مرا بہ پرس ز حسان و شیخ شیرازی　　کہ نغمۂ عرب و طوطئے ز ایرانم
مرا بہ وعدۂ لطفے چہ شاد فرمودی　　نہ زیبدت کہ تماشہ کنی پریشانم
چہا کنی کہ تو امروز نیشتر سازی　　ہماں امید کہ دی ساختی رگِ جانم
تاملے کن و قدرم شناس و کارم دہ　　کہ باشد از نظرِ عدل و نظم شایانم

وگرنہ وہ خبر از نامرادیم کہ زنم،
بہ سنگِ سخت فنا قلب نالہ سانم،

غالب کی فارسی تصانیف

ا— نظم فارسی

(مالک رام)

ا - کلیات غالب میرزا کی فارسی تصانیف میں بلحاظ اشاعت ان کے دیوانِ فارسی کو اولیت کا فخر حاصل ہے، حالانکہ جہاں تک ترتیب کا تعلق ہے، پنج آہنگ کے بعض حصے سب سے پہلے مرتب ہوئے تھے۔

گلِ رعنا کے فارسی حصے کے آغاز میں میرزا نے جو مختصر دیباچہ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۲۸ء تک دیوان فارسی مرتب نہیں ہوا تھا۔ بلکہ میرے خیال میں تو اس وقت تک فارسی کلام مقدار میں بھی کچھ زیادہ نہیں تھا۔ فارسی دیوان کی ترتیب کی طرف سب سے پہلا اشارہ پنج آہنگ کے دیباچہ میں ہے۔ میرزا علی بخش خاں لکھتے ہیں :-

"در آغاز سال یک ہزار و دو صد و پنجاہ و یک ہجری (۱۲۵۱ھ) شمس الدین خاں را بقضائے آسمانی آں پیش آمد کہ ہیچ آفریدہ مبیناد و آں خود از غایتِ شہرت بہ شرح احتیاج ندارد و بعد ازاں ہنگامہ، ہم دراں ہنگام از جے پور بہ دہلی رسیدم و بہ کاشانۂ برادر والاشان و آموزگارِ مہربان مولانا غالب زاد افضالہ فرود آمدم۔ چوں دراں ایام دیوانِ فیض عنوان کہ مسمیٰ بہ "میخانۂ آرزو سرانجام" تازہ فراہم آمدہ و پیرایۂ اتمام پوشیدہ بود ... دراں ہمایوں صحیفہ صورت ارقام داشت، ہمہ را بہ خدمتِ والائے آں خسروِ اقلیم سخنوری خواندم۔"

نواب شمس الدین احمد خاں کو قتل فریزر کے سلسلہ میں ۸ اکتوبر ۱۸۳۵ء کو پھانسی کی سزا دی گئی تھی، جس کی طرف اس تحریر میں میرزا علی بخش خاں نے اشارہ کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ :- "بعد ازاں ہنگامہ، ہم دراں ہنگام" میں جے پور سے دلی آیا اور غالب کے ہاں ٹھہرا۔ گویا وہ اکتوبر۔ نومبر ۱۸۳۵ء میں دلی آئے اور انہی ایام میں دیوان "تازہ" فراہم ہوا تھا۔ پس ہم یہ خیال کرنے میں حق بجانب ہیں کہ دیوان ستمبر، نومبر ۱۸۳۵ء کی سہ ماہی میں مرتب ہوا۔ دوسری بات یہ کہ اس کا نام "میخانۂ آرزو سرانجام" رکھا گیا تھا۔ بدقسمتی سے تاحال اس کا کوئی نسخہ دستیاب نہیں ہوسکا۔ اس وقت تک دیوان کا جو سب سے پرانا مخطوطہ ملا ہے، یہ خدابخش اورینٹل لائبریری پٹنہ میں محفوظ ہے۔ اس کی کتابت کی تاریخ اا رجب ۱۲۵۴ھ (۳ جولائی ۱۸۳۸ء) ہے اور اس کے کاتب غالب کے مشہور دوست لالہ چھج مل کھتری ہیں۔ ممکن ہے یہ مخطوطہ اصل نسخہ "میخانۂ آرزو سرانجام" ہی کی نقل ہو۔ بہرحال یہ خطی نسخہ بھی غالب کا دیکھا ہوا ہے اور اس کے حاشیے میں بعض جگہ خود ان کے قلم سے اضافے ہوئے ہیں۔

فارسی دیوان پہلی مرتبہ ۱۸۴۵ء میں چھپا۔ جیسا کہ اس کے صفحۂ اول پر تحریر ہے یہ نواب ضیاء الدین احمد خاں نیر رخشاں کی تصحیح و ترتیب سے مطبع دارالسلام، حوض قاضی، دہلی میں طبع ہوا تھا۔ یہ بڑے سائز کے پندرہ سطری مسطر پر لکھا گیا ہے۔ کاتب خوشخط اور بڑی حد تک صحیح نویس ہے، غلطی کم کرتا ہے۔ اس کے آغاز اور آخر میں خود غالب کا لکھا ہوا دیباچہ اور تقریظ ہے، جو اس وقت بھی دیوان میں باقی ہے اور پنج آہنگ کے آہنگ چہارم میں بھی شامل ہے۔ دیوان میں نثر اور نظم (۵۰۲) صفحات کو محیط ہے۔ اس کے بعد مزید تین صفحوں کا

اضافہ کیا ہے، پہلے دو صفحے "صحت نامہ" کے لئے وقف ہیں اور تیسرے پر ایک رُباعی اور ایک قطعہ میں دیوان کی طباعت کی دو تاریخیں ہیں۔ یہ تیر رخشاں نے لکھی ہیں۔ تقریظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں (۶۶۶۲) شعر ہیں۔

دیوان کا دوسرا اڈیشن بہت مدت بعد ۱۸۶۳ء میں شایع ہوا۔ میرزا کا اُردو، فارسی کلام نواب ضیاء الدین احمد خاں اور ناظر حسین میرزا کے پاس جمع ہوتا تھا۔ ۱۸۶۳ء میں منشی نولکشور نے میرزا کی رضامندی سے تیر رخشاں کا مرتبہ نسخہ اپنے مطبع لکھنؤ سے شایع کرنے کی غرض سے ان کے صاحبزادے میرزا شہاب الدین احمد خاں سے منگوالیا۔ لیکن بعض موانع ایسے پیش آئے کہ کتابت و طباعت کا کام سرعت سے نہ ہوسکا اور دیوان کہیں ۱۸۶۳ء کے وسط میں شایع ہوا۔ یہ متوسط سایز کے (۴۶۲) صفحات پر مشتمل ہے۔ پوری کتاب ۱۹ سطری مسطر پر لکھی گئی ہے۔ کاتب خوشخط ہے، لیکن غلطی سے مبرا نہیں۔ حالانکہ اصل مسودہ نواب فخرالدین محمد خاں خرد کے ہاتھ کا لکھا ہوا نہایت خوشخط اور روشن تھا، اس کے باوجود اس سے اغلاط سرزد ہوگئی ہیں۔ اس کی تقریظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں (۱۰۴۲۴) شعر ہیں یعنی طبع اول سے (۳۷۵۲) زیادہ۔ میرزا کی زندگی میں دیوان کے یہی دو اڈیشن شایع ہوئے۔

۲- سبد چین کچھ ایسا کلام رہ گیا تھا، جو کلیات میں شامل نہیں ہوسکا تھا یا ۱۸۶۳ء کے بعد معرض وجود میں آیا، اس کا ایک مجموعہ انھوں نے "سبد چین" کے نام سے اپنی وفات سے کوئی دو برس پہلے شایع کیا۔ اس کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:-

"سبد چین میوہ را گویند کہ پایانِ موسم بر شاخسار ماند و چون آن را بچینند، شاخسار بے بار ماند۔ ہر آئینہ آنچہ پس از انطباع کلیاتِ فارسی گفتہ شد و آنچہ یاراں از دیریں مسودات داشتند و من از اں خبر نداشتم و اینک بمن رسانند، در اوراق جدا کردہ شد و آں را سبد چین نام نہادہ آمد۔"

اس میں ۱۲ سطر پر لکھے ہوئے ۵۰ صفحے ہیں اور ان کے بعد دو صفحوں پر صحیح نامہ ہے۔ یہ مختصر کتاب ۱۸۶۷ء (۱۲۸۴ھ) میں محمد مرزا خاں کے مطبع محمدی، کوچہ چیلاں، دہلی میں چھپ کر شایع ہوئی۔ اس میں صرف (۷۳۰) شعر ہیں۔

۳- سبد باغ دو در اگرچہ جیسا کہ میرزا نے سبد چین کے دیباچہ میں لکھا تھا، اس میں ان کا تمام منتشر کلام جمع کرنے کی کوشش کی گئی تھی اور ان کا ارادہ یہ تھا کہ اگر اس کے بعد کوئی کلام ہوا بھی تو وہ اسے ظلم بند نہیں کریں گے، اس کے باوجود غالباً منشی ہیرا سنگھ درد (خلف رائے چھج مل کھتری) کی فرمایش پر انھوں نے سبد چین کا دوسرا اڈیشن مرتب کرنے کی اجازت دے دی۔ یہ اڈیشن شایع نہ ہوسکا۔ خوش قسمتی سے اس کا اصلی خطی نسخہ دستیاب ہوگیا ہے اور اسی کی نقل میرے پیش نظر ہے۔ چونکہ اس میں نظم و نثر دونوں شامل ہیں، اس لئے غالب نے اس کا نام "باغ دو در" رکھا تھا۔ "سبد باغ دو در" سے (۱۲۸۳ھ) برآمد ہوتے ہیں، جو اس کی ترتیب کا ہجری سال ہے، اس لئے ان کے قول کے مطابق اس میں بھی ایک لطف ہے۔

"سبد باغ دو در" میں "سبد چین" سے (۱۴۶) شعر بتفصیل ذیل زیادہ ہیں:-

قطعات	(۱۲ عدد)	:	۴۲
مثنوی	(۱)	:	۲۵
قصیدہ	(۱)	:	۳۱
غزل	(۲)	:	۲۰
مخمس	(۱)	:	۲۲
رُباعی	(۳)	:	۶
میزان		:	۱۴۶

اس میں بہت سا کلام میں نے اپنے مرتبہ "سبد چین" اور مختلف مضامین میں شایع کردیا ہے۔ مثنوی کے (۲۵) اشعار میں سے

(۲۳) جناب قاضی عبدالودود صاحب کے مرتبہ "آثار غالب" میں شامل ہیں، جو انھوں نے [illegible] کے قلمی نسخے سے اخذ کئے تھے۔ کچھ اور کلام بعض اور اصحاب کے مضامین میں آگیا ہے۔ صرف (۳۰) شعر ایسے ہیں، جو آج تک کہیں شائع نہیں ہوئے۔ یہ اس مضمون کے ساتھ بطور ضمیمہ شامل کئے جا رہے ہیں۔

۴۔ مثنوی دُعاءِ صباح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے منسوب ایک دُعا ہے۔ یہ اسی کا منظوم فارسی ترجمہ ہے۔ جیسا کہ مطبوعہ نسخہ کے سرورق سے ظاہر ہے، میرزا نے یہ ترجمہ اپنے بھانجے میرزا عباس بیگ کی فرمائش پر کیا تھا۔ یہ مختصر سا رسالہ ہے۔ اوپر جلی قلم سے عربی عبارت اور اس کے نیچے کسی اور کا کیا ہوا فارسی نثری ترجمہ ہے۔ پھر اس کے نیچے غالب کا منظوم ترجمہ ہے۔ یہ مثنوی میرزا کی زندگی ہی میں مطبع نولکشور لکھنؤ میں چھپی تھی، لیکن اس پہلے اڈیشن کے نسخے نایاب ہیں۔ میرے علم میں اس کا صرف ایک نسخہ ہے۔ اس میں کل ۲۶ صفحے ہیں۔ دُعاءِ صباح کے (۱۲۲) شعر پہلے ۲۴ صفحوں میں آگئے ہیں۔ صفحہ ۲۵۔ ۲۴ پر سات شعر ایک اور دعا کے ہیں، جو حضرت امام زین العابدین سے منسوب ہے اور جس سے متعلق روایت ہے کہ اسے دعاءِ صباح کے بعد سجدے میں پڑھنا چاہئے۔

۲ —— نثر فارسی

۱۔ پنج آہنگ اس کتاب کی بنیاد سنہ ۱۸۲۵ء (سنہ ۱۲۴۱ھ) میں رکھی گئی تھی۔ اس سال انگریزوں نے بھرت پور کے قلعہ پر لشکر کشی کی اور اس کا محاصرہ کر لیا۔ اس لڑائی میں نواب احمد بخش خاں والی فیروز پور جھرکہ دلوہارو انگریزوں کی طرف سے لڑ رہے تھے۔ غالب اور میرزا علی بخش خاں بھی اس موقع پر نواب صاحب موصوف کے ہم رکاب تھے۔ یہ دونوں دن بھر ایک دوسرے کے ساتھ رہتے اور ایک ہی خیمے میں شب باش ہوتے۔ میرزا علی بخش خاں نے غالب سے فرمائش کی کہ آپ میرے لئے تمام ایسے کلمات اور جملے جمع کر دیں، جو رسمی القاب و آداب میں اور شکر و شکوہ اور شادی و غم کے مواقع پر خطوں میں استعمال کئے جا سکتے ہیں۔ اس پر میرزا نے آہنگ اول مرتب کیا۔ اس میں بہ فرقِ مراتب 'القاب و آداب' اور وہ فقرات درج کئے ہیں، جو تعزیت و تہنیت، شکر و شکوہ، دُعا و عتاب کے لئے لکھے جا سکتے ہیں۔ اس کے بعد آہنگ دوم بھی میرزا علی بخش خاں ہی کی درخواست پر لکھا اور اسے چار "زمزموں" میں تقسیم کیا۔ زمزمۂ اول میں مختصراً مصادر کی حقیقت اور صرف کے چھ اصول بیان کئے ہیں۔ زمزمۂ دوم میں گویا زمزمۂ اول کی توضیح و تشریح کے لئے مثالاً تقریباً (۱۵۰) فارسی مصادر کی تصریف کی ہے اور ان کے ماضی، مفعول، مضارع، فاعل اور امر کے صیغے لکھے ہیں زمزمۂ سوم میں بعض محاورات و مصطلحات دے کر ان کی تشریح کی ہے اور ان کے محل استعمال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ زمزمۂ چہارم میں بعض الفاظ کے معانی ہیں۔

آہنگ سوم میں اپنے دیوان فارسی سے ایسے اشعار انتخاب کئے ہیں جو خطوط یا دوسری نثری تحریروں میں آرائش کلام کے لئے مفید اور کار آمد ہو سکتے ہیں۔ ہر ایک شعر کے عنوان میں لکھ دیا ہے کہ یہ کس موقع پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔

آہنگ چہارم [illegible] نثریں ہیں، جو میرزا نے خود اپنی تصنیفات کے آغاز و خاتمہ میں یا دوسرے احباب کی کتابوں کے دیباچے یا تقریظ کے طور پر قلم بند کی ہیں۔ دراصل یہی وہ تحریریں تھیں، جنھیں یکجا کرنے کا خیال سب سے پہلے میرزا علی بخش خاں کے دل میں آیا تھا اور جس نے بڑھ کر پنج آہنگ کی شکل اختیار کر لی۔ اس سے ان کی غرض یہ تھی کہ جس طرح میں نے ان سے استفادہ کیا ہے اسی طرح میرا بیٹا غلام فخرالدین بھی ان کے مطالعے سے مستفید ہوگا۔ جب وہ یہ نثریں جمع کر چکے، تو انھوں نے پہلے تین آہنگ جو ان کے پاس موجود ہی تھے، ان پر اضافہ کر دئے۔ اور میرزا کے دوست احباب سے ان کے خطوط لے کر انھیں آہنگِ پنجم کا نام دیا اور یوں پنج آہنگ مرتب ہوئی۔

پنج آہنگ کے پہلے اڈیشن کا چھاپا، قلعۂ دہلی کے مطبع سلطانی میں اگست سنہ ۱۸۴۹ء میں ختم ہوا یہ عضد الدولہ حکیم غلام نجف خاں بہادر

کے اہتمام میں چھپا تھا۔ اس میں ۱۳ سطری مسطر کے متوسط سایز کے (۴۹۳) صفحے ہیں۔ کتاب تو دراصل صفحہ (۴۹۲) ہی پر ختم ہوگئی ہے، اضافی صفحہ (۴۹۳) پر صرف ترقیمہ ہے۔

دوسرا ایڈیشن چھوٹے سایز پر اپریل ۱۸۵۵ء میں منشی نورالدین احمد لکھنوی کے مطبع دارالسلام دہلی میں چھپ کر شایع ہوا۔ دیوانِ فارسی کا پہلا ایڈیشن بھی ۱۸۴۵ء میں اسی مطبع میں چھپا تھا۔ دوسرے ایڈیشن میں (۴۴۴) صفحے ہیں۔ کتاب کا مسطر شروع سے آخر تک یکساں نہیں ۳۰۴ صفحے تک فی صفحہ ۱۴ سطریں ہیں، اس کے بعد صفحہ ۳۰۵ سے لے کر آخر تک ۱۵ سطریں۔

دونوں اشاعتوں میں پہلے تین آہنگ یکساں ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں۔ آہنگ چہارم طبع اول میں "تقریظ آثار الصنادید" پر ختم ہو جاتا ہے، لیکن طبع دوم میں اس کے بعد اور بھی دو نثریں ملتی ہیں، اول "دیباچۂ دیوانِ ریختہ نواب حسام الدین حیدر خاں بہادر" دوم "دیباچۂ تذکرہ الموسوم بہ طلسم راز فراہم آوردۂ میر مہدی" اسی طرح طبع اول میں آہنگ پنجم کا آخری خط شیخ بخش الدین ماڑہروی (کذا) کے نام ہے۔ طبع دوم میں یہ خط صفحہ ۴۰۸ - ۴۰۹ پر ہے اور اس کے بعد (۲۵) خطوط کا اضافہ کیا ہے، جو ۳۵ صفحات کو محیط ہیں اس میں آخری خط یوسف میرزا کے نام ہے۔

میرزا کی زندگی میں پنج آہنگ کے مستقل یہی دو ایڈیشن شایع ہوئے۔

۲- مہر نیم روز غالب، اس میں شبہ نہیں کہ خود رئیس [illegible] اور رئیسوں کے دوست اور جلیس تھے، چنانچہ رئیسوں کی تمام خوبیاں اور خامیاں بھی انھیں ورثہ میں [illegible] تھی، اسے انھوں نے "بزور بازو" خود پورا کرلیا۔ ان میں فضول خرچی اور ظاہری ٹھاٹ باٹ سے رہنا سہنا غالباً سب سے نمایاں ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ساری عمر عسیر الحالی اور مفلسی میں گزری ۱۸۵۰ء میں ان کے دوستوں کو ان کی زدہ حالت سے فکر ہوئی۔ آخر مولانا محمد نصیر الدین عرف میاں کالے صاحب اور مدار المہام احترام الدولہ حکیم احسن اللہ خاں بہادر نے کہ دونوں بہادر شاہ ظفر کے مقربین میں سے تھے، سلسلہ جنبانی کی اور بادشاہ نے انھیں خاندانِ تیموریہ کی تاریخ لکھنے کی خدمت تفویض کی۔ خیر، تاریخ نویسی کا تو ایک بہانہ تھا، مقصود دراصل میرزا کی امداد تھی۔ وہ اس طرح پورا ہوگیا۔ میرزا نے مہر نیم روز کے دیباچے میں لکھا ہے کہ وہ جولائی ۱۸۵۰ء میں اس کام پر مقرر ہوئے تھے، ان کا ارادہ یہ تھا کہ پوری تاریخ "پرتوستان" کے نام سے دو حصوں میں لکھی جائے۔ جزو اول "مہر نیم روز" جس میں امیر تیمور سے لے کر ہمایوں کی جہاں گردی اور جہانگیری تک کا بیان ہو۔ چونکہ اس زمانے سے متعلق ابوالفضل کی دو مفصل کتابیں ـ اکبرنامہ اور آئین اکبری ـ موجود تھیں، اس لئے یہ حصہ مختصر لکھنے کا ارادہ تھا۔ دوسرے حصے کا نام انھوں نے "ماہِ نیم ماہ" تجویز کیا تھا۔ اس میں وہ جلال الدین اکبر سے بہادر شاہ ظفر تک کے حالات زیادہ شرح و بسط سے قلم بند کرنا چاہتے تھے۔ پہلے دستور یہ قرار پایا تھا کہ وہ خود ہی کتب تواریخ سے مضامین کا انتخاب کرکے انھیں فارسی کا جامہ پہنائیں [illegible] سے نہیں، بلکہ آغاز آفرینش سے لکھی جائے۔ دوسری تبدیلی یہ ہوئی کہ اب حالات حکیم احسن اللہ خاں لکھ کے [illegible] انھیں فارسی قالب میں ڈھالیں گے۔ بڑی [illegible] وود کے بعد "مہر نیم روز" یعنی پوری کتاب کا پہلا حصہ [illegible] میں ختم ہوا اور اسی سال ولی عہد میرزا فتح الملک غلام فخر الدین عرف میرزا فخرو کے حکم سے فخر المطابع سے شایع ہوا۔ کتاب بڑے سایز پر شایع ہوئی ہے اور اس میں ۱۱۲ صفحے ہیں۔

چونکہ اس کے بعد حکیم احسن اللہ خاں نے مضمون مہیا نہ کیا، اس لئے دوسرا حصہ "ماہِ نیم ماہ" وجود ہی میں نہ آیا حتی کہ ۱۸۵۷ء میں "غدر" ہوگیا، جس کے نتیجہ میں بہادر شاہ اور اُن کے خاندان پر جو گزری، وہ سب پر عیاں ہے۔ اس کے بعد کتاب مکمل کرنے کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا تھا! ـــ ان کی زندگی میں یہ کتاب الگ سے بس ایک ہی مرتبہ چھپی۔

۳- دستنبو جب مئی ۱۸۵۷ء میں دلی میں ہنگامہ شروع ہوا، تو کبھی کبھی کی قلعہ کی حاضری کے سوا غالب اپنا وقت بیشتر گھر ہی پر گزارنے لگے۔ ان ایام میں دفع الوقتی کے لئے انھوں نے اپنے حالات لکھنا شروع کئے، جن میں بقدر ضرورت

شہر کی حالت کا بھی بیان تھا۔ ممکن ہے شروع میں اس کی کوئی متعین صورت ان کے ذہن میں نہ ہو، لیکن بعد کو یقیناً انھوں نے اسے اپنے معلقہ مسایل کے سلجھانے کے لئے استعمال کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اپنے حالات ذرا زیادہ تفصیل سے بیان کئے اور "غدر" کے حالات محض اس حد تک، جو زیب داستان کے لئے لابد تھے۔ غرض پوری کتاب میں انھوں نے ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء سے ۳۱ جولائی ۱۸۵۸ء تک کے حالات قلم بند کئے اور اس کا نام "دستنبو" رکھا۔ انھوں نے التزام یہ کیا تھا کہ وہ یہ کتاب "بزبان فارسی قدیم بے آمیزش لفظ عربی" لکھیں گے۔ لیکن وہ اس میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوئے اور اس میں بعض عربی لفظ مثلاً "ہوا" "اثم" وغیرہ آگئے ہیں۔

جب دلی میں ہنگامہ فرو ہوا اور ہر طرف امن و امان ہو گیا، تو انھیں اسے چھپوانے کا خیال آیا۔ چنانچہ منشی ہرگوپال تفتہ، منشی نبی بخش حقیر، میرزا حاتم علی بیگ مہر اور منشی شیو نارائن آرام۔ ان چاروں کی نگرانی میں یہ آخر الذکر کے مطبع مفید خلایق، آگرہ میں چھپکر نومبر ۱۸۵۸ء میں شایع ہوئی۔

کتاب کا مسودہ وہ آگرہ بھیج چکے تھے کہ انھیں خیال آیا کہ انہی ایام میں انھوں نے جو قصیدہ ملکہ وکٹوریہ کی مدح میں لکھا ہے، اسے بھی کتاب میں شامل کر دیا جائے۔ دقت یہ تھی کہ قصیدہ کی زبان "فارسی متعارفہ مروجہ" تھی، یعنی اس میں عربی الفاظ بھی موجود تھے اور دستنبو ان کے دعوے کے مطابق "فارسی بحت" میں لکھی گئی تھی، دونوں کا اجتماع کیسے ہو۔ آخر اس کا حل یہ طے پایا کہ آغاز میں قصیدہ الگ رہے، اس کے صفحوں کا [illegible] دستنبو نئے شمار صفحہ سے شروع کی جائے چنانچہ سرورق کے بعد چھ صفحوں پر مشتمل یہ [illegible] اس کا [illegible]

[illegible] وزگار با تو اند شمار یافت ، خود روزگار آنچه در یں روزگار یافت

بو صفحہ اول [illegible] دے کے دستنبو کا آغاز ہے، جو صفحہ ۹۷ پر ختم ہوئی ہے۔ اس کا مسطر ۱۳ سطری ہے اور پوری کتاب محشی ہے یعنی [illegible] پر مشتمل اور [illegible] کے معانی خود غالب کے لکھے ہوئے درج ہیں۔ ص ۸۰ پر طباعت کی دو تاریخیں ہیں۔ پہلی میرزا حاتم علی بیگ مہر کی [illegible] کی۔

اس ایڈیشن میں صرف پانسو [illegible] تھے۔ یہ ہاتھوں ہاتھ بک گئے۔ خود میرزا نے اس کے نسخے ہندوستان اور انگلستان میں افسران اعلیٰ کی خدمت میں بھیجے تھے اور درخواست کی تھی کہ حکومت یہ کتاب اپنے خرچ پر شایع کرے۔ لمبی خط و کتابت کے بعد حکومت نے ان سے اس کے اور نسخے طلب کئے۔ چونکہ کتاب ختم ہو چکی تھی اور غالباً اس کا کوئی نسخہ ناشر کے پاس یا بازار میں دستیاب نہیں ہوا اس لئے انھوں نے دوبارہ "لٹریری سوسائٹی روہیل کھنڈ واقع بریلی" کے مطبع میں چھپوایا۔ بریلی میں میرزا کے ایک عزیز شاگرد خان بہادر قاضی عبدالجمیل جنون تھے۔ وہی اس سوسائٹی کے بھی روح رواں تھے۔ میرا خیال یہ ہے کہ اس ایڈیشن کی طباعت وغیرہ کی نگرانی انھیں نے کی ہوگی۔

اس دوسرے ایڈیشن میں دو ایک جگہ لفظی تغیر ملتا ہے۔ ترتیب بھی بدل دی ہے یعنی اب کے پہلے اصلی کتاب ہے، جو پندرہ سطری مسطر کے ۶۵ صفحہ پر ختم ہوئی ہے۔ اسی صفحہ سے اس قصیدہ کا آغاز ہے، جو طبع اول میں شروع میں رکھا گیا تھا۔ یہ قصیدہ ص ۶۹ پر ختم ہوتا ہے اور اس کے بعد انھوں نے وہ قطعہ اضافہ کر دیا ہے۔ جو فتح دہلی کی خوشی میں چراغاں کے موقع پر انھوں نے اکتوبر ۱۸۵۸ء میں لکھا تھا۔ یہ ایڈیشن ۱۸۶۵ء میں شایع ہوا تھا۔ قدرتی طور پر اس میں سے طبع اول کی دونوں تاریخیں حذف کر دی گئی ہیں کہ اب ان کی کوئی مناسبت نہیں تھی۔ دستنبو کے صرف یہی دو مستقل ایڈیشن میرزا کی زندگی میں شایع ہوئے۔

کلیات نثر غالب جیسا کہ بیان ہوا، پنج آہنگ کا دوسرا ایڈیشن ۱۸۵۳ء میں، مہر نیم روز ۱۸۵۵ء میں اور دستنبو طبع ثانی ۱۸۶۵ء میں شایع ہوئے۔ چونکہ اب یہ کتابیں عام طور پر دستیاب نہیں ہوتی تھیں، اس لئے منشی نولکشور

نے انھیں یکجا شایع کرنے کا فیصلہ کیا اور اس مقصد سے نواب ضیاء الدین احمد خاں سے تینوں کتابوں کا قلمی نسخہ منگوا لیا۔ یہ ان کے مشہور مطبع لکھنؤ سے جنوری ۱۸۶۸ء میں چھپ کر "کلیاتِ نثرِ غالب" کے نام سے شایع ہوا۔

یہ ایڈیشن ۲۹ سطر کے مسطر پر بڑے سایز کے ۲۱۲ صفحات کو محیط ہے۔ کتاب کے آغاز میں دو صفحوں پر "فہرست کلیاتِ غالب" کے عنوان سے پوری کتاب کے مضامین کی فہرست دی ہے۔ اس کے بعد سب سے اول پنج آہنگ (ص ۱ - ۱۲۲) ہے۔ طبع دوم میں، جیسا کہ اوپر لکھ چکا ہوں، آہنگِ چہارم دیباچۂ تذکرۂ طلسم راز پر تمام ہوا تھا۔ کلیات میں اس کے بعد تین مزید نثریں ملتی ہیں۔ ان میں سے پہلی (کمالِ کلام وابستہ بہ افتتاحِ باب کلام الخ) رام پور میں لکھی گئی تھی۔ دوسری (جہاں خدائے راسپاس وجہانیاں را نوید الخ) بھی رامپور میں جشن تہنیت کے لئے لکھی گئی تھی۔ تیسری تقریظ ہے مولوی ظہور علی کے مرتبہ تذکرۂ اردو کی۔ یہ تینوں نثریں "سبدِ باغِ دو در" میں بھی شامل ہیں۔

اسی طرح آہنگ پنجم میں خطوط بھی زیادہ ہیں۔ طبع دوم میں آخری خط یوسف مرزا کے نام تھا۔ کلیات میں اس کے بعد بارہ خط اور بڑھے ہیں اسی حصہ کے آخر میں خود میرزا نے خاتمہ کا اضافہ کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ منشی نولکشور دلی آئے اور انھوں نے کلیات شایع کرنے کی خواہش ظاہر کی اور اس غرض سے تینوں کتابوں کا نسخہ نواب تمیز رخشاں سے لے گئے تھے۔

کلیات میں مہرِ نیم روز (ص ۱۲۳ - ۱۸۸) اور دستنبو (ص ۱۸۹ - ۲۰۸) کا متن جوں کا توں ہے۔ لیکن دونوں کے آخر میں مشکل الفاظ کے فرہنگ مرتب کروا کے اضافہ کئے گئے ہیں، جو یقیناً مفید ہیں، کیونکہ ان کتابوں میں نادر اور نامانوس الفاظ بہ کثرت استعمال ہوئے ہیں، جو عام فہم نہیں تھے۔

۳- **قاطع برہان** غدر کے زمانہ ہی میں ایک اور کتاب کی داغ بیل پڑ چکی [illegible] وہ اس پر آشوب زمانے میں قلعہ کے سوا کسی اور جگہ بہت کم آتے جاتے تھے۔ [illegible] اپنوں مصیبت میں گرفتار تھا اور باہر نکلنا خطرے سے خالی بھی نہیں تھا۔ اس لئے جس کے پاس کوئی گوشۂ عافیت تھا، وہ وہیں دبکا پڑا [illegible]

ان ایام میں غالب کے پاس صرف دو کتابیں تھیں۔ ایک چھاپے کی برہانِ قاطع اور دوسری قلمی دساتیر۔ برہانِ قاطع لغاتِ فارسی کی مشہور کتاب ہے۔ اس کے مولف مولوی محمد حسین تبریزی ہیں۔ فرصت کے اوقات میں میرزا اس کتاب کی ورق گردانی کرتے رہے۔ انھوں نے دیکھا کہ کتاب طرح طرح کی اغلاط سے مملو ہے۔ وہ اس کے حاشیے پر اپنی تعلیقات لکھتے رہے۔ جب ہنگامہ ختم ہو گیا، تو تمیز رخشاں کے کہنے پر انھوں نے یہ یادداشتیں یکجا لکھ لیں۔ دوسری تحریری نظریں [illegible] خاصی کتاب کی شکل اختیار کر گئیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۶۰ء میں مسودہ تیار تھا۔ لیکن "پیسے کے کھوٹے" [illegible] اس کہاں [illegible] مصداق، وہ اس کی اشاعت کا انتظام نہ کر سکے۔ آخر ۱۸۶۲ء میں یہ کتاب مطبع نولکشور لکھنؤ میں چھپ کر شایع ہوئی۔

یہ طبع اول ۹۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ کتاب کا متن ص ۹۱ پر ختم ہو گیا ہے۔ ص ۹۲ - ۹۳ پر خاتمۃ الطبع کی عبارت مطبع کی طرف سے ہے ص ۹۳ - ۹۷ پر مختلف اصحاب کی تاریخیں ہیں۔ ان میں سے چار یعنی سید مقصود عالم رسا نوی، میرزا شہاب الدین احمد خاں ثاقب، میرزا ... علی خاں عزیز، منشی جواہر سنگھ جوہر، غالب کے شاگرد ہیں۔ صفحہ ۹۷ ہی پر غالب کی اپنی نوشتہ تقریظ ہے اور اس کے آخر میں غالب کی طلائی مہر ہے۔ ص ۹۸ پر کتاب کا صحت نامہ ہے۔

اس طبع اول کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کی کتابت [illegible] کے مشہور شاعر منشی امیر اللہ تسلیم نے کی تھی، جو اس زمانہ میں نولکشور سے بحیثیت کاتب وابستہ تھے۔ ان کی جو تاریخ کتاب کے آخر میں چھپی ہے، اس میں انھوں نے اس بات کا [illegible] کیا ہے۔

درفشِ کاویانی قاطع برہان میں معمولی رد و بدل اور کچھ مزید فواید کا اضافہ کر کے میرزا نے خود دوبارہ "درفشِ کاویانی" کے نام سے ۱۸۶۵ء کے اواخر میں شایع کیا تھا۔ یہ ایڈیشن اکمل المطابع دہلی میں چھپا تھا۔ اس میں [illegible] صفحے ہیں۔

۱۵۲ صفحات میں کتاب کا متن ہے، ص ۳ ۱۵ پر قطعاتِ تاریخ ہیں اور آخری صفحہ (۱۵۴) پر صحت نامہ ہے۔

یہ ہے مختصر روداد غالب کی ان فارسی تصانیف کی جو ان کی زندگی میں شایع ہوئی تھیں۔ ان کی وفات کے بعد دو اور کتابیں ایسی چھپی ہیں جن میں بعض نئی چیزیں شامل ہیں، اس لئے اس سلسلہ میں ان کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اول متفرقاتِ غالب مرتبہ جناب سید مسعود حسن رضوی ادیب اور دوم آثارِ غالب مرتبہ قاضی عبدالودود صاحب۔

متفرقاتِ غالب ایک بیاض پر مبنی ہے جو مولف کے پاس ہے۔ قراین سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے شخص نے مرتب کی تھی جس کا کلکتہ سے تعلق تھا اور جو غالباً میرزا غالب کے سفرِ کلکتہ کے دوران میں ان سے بہت قریب رہا ہے کیونکہ اس بیاض میں بیشتر وہی چیزیں ہیں، جن کا تعلق ان کے سفرِ کلکتہ سے ہے۔

متفرقاتِ غالب نثر اور نظم دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصے میں ۴۹ خط ہیں۔ ان میں سے ۴۲ مولوی سراج الدین احمد کے نام ۲ میرزا احمد بیگ خاں طپاں کے، ۲ میرزا ابوالقاسم خاں کے، اور ایک ایک ادارۂ جام جہاں نما کلکتہ اور شیخ امام بخش ناسخ کے نام ان میں سے مولوی سراج الدین احمد والے بیشتر خطوط تھوڑے بہت اختلاف سے پنج آہنگ میں شامل ہیں۔ باقی سب نئے ہیں اور کسی دوسرے مجموعہ [illegible]

[illegible] حصہ میں بعض قطعات ہیں، جو غالب نے اپنے قیامِ کلکتہ کے دوران میں لکھے تھے۔ اس میں ان کی مثنوی بادِ مخالف [illegible] وہ متن بھی شامل ہے، جس طرح یہ سب سے پہلے لکھی گئی تھی۔ اسی حصہ میں وہ مثنوی بھی ہے جو غالب نے بہادر شاہ ظفر کی طرف سے تہنیت سے برائت کے لئے لکھی تھی۔

پورا مجموعہ (۸۵ صفحات) ہندوستان پریس، رام پور میں چھپ کر ۱۹۴۷ء میں شایع ہوا۔

آثارِ غالب بھی دو حصوں میں ہے۔ پہلے حصہ میں اردو فارسی کی وہ نظم و نثر ہے جو مولف کو مختلف ذرایع سے حاصل ہوئی۔ ان میں سے بیشتر چیزیں مطبوعہ ہیں، لیکن چونکہ یہ ایسی جگہ چھپی ہیں جو اب عام دسترس سے باہر ہیں، اس لئے مرتب نے انھیں یہاں جمع کر دیا ہے۔ دوسرے حصہ میں (۳۲) فارسی خطوط ہیں، جو ایک پرانی بیاض کے مندرجات پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے دو خط متفرقاتِ غالب میں بھی شامل ہیں، بقیہ (۳۰) نئے ہیں۔ دونوں حصوں سے متعلق مرتب نے کتاب کے آخر میں مفید حواشی تحریر کئے ہیں۔ یہ مجموعہ پہلے علی گڑھ میگزین (غالب نمبر سنہ ۱۹۴۹ء) کے ساتھ بطور ضمیمہ شایع ہوا تھا۔ اس وقت اس کا نام "آثارِ غالب" تھا۔ پھر نیا سرورق چھپوا کر اس کا نام "آثرِ غالب" کر دیا گیا۔ تاکہ شیخ محمد اکرام کی کتاب "آثارِ غالب" سے التباس نہ ہو۔

یہ دونوں کتابیں بھی بہت کار آمد ہیں۔ ان سے غالب کی بعض نئی تحریریں منظرِ عام پر آ گئیں۔

ضمیمہ

غالب کا وہ کلام جو آج تک کہیں شایع نہیں ہوا اور ان کی کتاب سبد باغ دو در سے ماخوذ ہے۔

قطعہ - ۱

گرنیل جارج ولیم ہملٹن — فرخندہ حاکم، فرزانہ داور
صبح طرب را مہر درخشاں — شام شرف را [illegible] منور
دریا [illegible] دانش [illegible] — [illegible] یک دانہ گوہر

صیتِ کمالش، برہفت گردوں ذکرِ جمیلش، درہفت کشور
یارب! گیتی با فرّ و شوکت، پیوستہ بادا ایں دادگستر!

قطعہ - ۲

کرم پیشہ ڈپٹی کمشنر بہادر کہ نقشِ نگینِ دلِ ماست نامش
دراں بزمِ ہمچوں منے راچہ یارا کہ خم گشتہ گردوں زبہرِ سلامش

قطعہ - ۳

گویند: رفت ذوق زدنیا، ستم بود کاں گوہرِ گراں بہ تہِ خشت وگل نہند
تاریخ فوتِ شیخ بود، "ذوقِ جنتی" برقولِ من رواست کہ احباب دل نہند
۱۲۶۹

قطعہ - ۴

سہ تن زپیمبرانِ مرسل، گشتند بقربِ حق مشرف
عیسیٰ زصلیب و موسیٰ از طور ختم الرسل از براق و رفرف

قطعہ - ۵

تا بود چار عید در عالم، برتو، یارب! خجستہ باد، ہجیر(؟)
عیدِ شوّال و عیدِ ذی الحجہ عیدِ بابا شجاع و عیدِ غدیر

قطعہ - ۶

کرد چوں ناظر وحید الدین زدنیا انتقال گفتم: آیا ہرکدام آئیں بود سالِ وفات؟
گفت غالب: کز سرِ زاری اگر نامش برند خود ہمیں "ناظر وحید الدیں" بود سالِ وفات

قطعہ - ۷

دربارۂ اسم و سالِ مولود سعید رفت است زغالب سخنور توضیح
"ارشاد حسین خاں" ستیزہ ہجریست بنگر کہ "خجستہ رخ" بود سالِ مسیح

غزل

عجب کہ مژدہ دہاں رو بسوئے ما آرند کدام مژدہ، کہ آرند و از کجا آرند
زدوستاں نبود خوش نادریں ہنگام کہ دوا بہر گدائے شکستہ پا آرند
زغم چناں شدہ ام مضمحل کہ اعدا را سزد کہ گنجِ گہر بہر رونما آرند

نہ روئے خواستن از حق بود جز آناں را — کہ بندہ وار ہمی طاعتش بجا آرند
نہ بے رضائے خدا کار ہا رواں گردد — سپہر و انجم اگر سازِ مدعا آرند
نماند سازِ مرا ہیچ نغمہ ہمنفساں — جز آں کہ بر شکنندش، چہ در نوا آرند

بخست عمرِ دگر خواہد از خدا غالب
اگر نویدِ پذیرائیِ دعا آرند

رُباعی — ۱

در دیدۂ آں کہ محو رنج یاس است، — خاک است، اگر لعل وگر الماس است
آں دل کہ ز دہر بود آزاد، کنوں — در بندِ محبتِ نراین داس است

رُباعی — ۲

ہر چند خرد ز تاب مے پست شود — وز ضعفِ خرد، وہم قوی دست شود
ہر کس کہ خرد دارد، ازیں جوہر ناب — آں مایہ چرا خورد کہ بد مست شود

مثنوی کے دو شعر

بیا، تا بہ بینی کہ از روزگار — کنونم بجائے رسید است کار
کہ می نوشم از خستگی، نزد رع — بجائے مے ناب، ماء القرع

(ادیب سہارنپوری)

ہمیں تو لے ہی اُڑا جوشِ حسرتِ پرواز ہزار دل نے ڈرایا چمن سے دور نہ جا
خدا کے عفو کرم کا بھی اہل بن زاہد خدا کے سامنے للّلہ بے قصور نہ جا
بیگانہ وار ہم پہ کسی کی نظر گئی یہ روشنی تو اور اندھیرا سا کر گئی
شاید مرا خیال بھی آتا نہ ہو اُسے جس کی نہ یاد دل سے مرے عمر بھر گئی
اس کا بھی حشر میں کوئی دیگا ہمیں جواب ہم پر جو زندگی میں قیامت گذر گئی

(سید حرمت الاکرام)

رُلا سکا نہ جسے کوئی غم زمانہ کا وہ تیرے واسطے دُنیا سے چھپ کے روتا ہے
خوشا نصیب کہ پچھلے پہر کا وقت آیا کچھ اور ان کا تصور جوان ہوتا ہے
وفا کی راہ میں دو راہرو کبھی مل جائیں یہ اتفاق بھی کتنا حسین ہوتا ہے
کیا جانے دلمیں سوچ کے کیا میرے غمگسار پہونچانے مجھ کو کوچۂ جاناں تک آئے ہیں
آساں نہ تھا سکوت کا مفہوم جاننا جاں نذر کی تو شہرِ خموشاں تک آئے ہیں
کچھ وضع احتیاط نے چپکے سے کہہ دیا سو بار ورنہ ہاتھ گریباں تک آئے ہیں

پروانے اپنی آگ میں حرمت نہ جل سکے
مجبور ہو کے شمع فروزاں تک آئے ہیں

ماضی کی یادیں لے کر کتنے لمحے آتے ہیں پچھلی رات کے ٹھنڈے جھونکے کیا کیا یاد دلاتے ہیں
میں نے تجھ کو تو نے مجھ کو کیوں چاہا، یہ کس کو خبر میرے تیرے پیار کا قصہ یوں تو سبھی دہراتے ہیں
اب کس سے کہیں ہر محفل کے ہوتے ہیں آداب جدا توڑتے ہیں پیمانہ کہیں اور جام کہیں چھلکاتے ہیں

(سعادت نظیر)

ہے سرگزشت وہی آج بھی زمانے کی بدل گئی ہیں فقط سرخیاں فسانے کی
کچھ ایسے کھوئے گئے ہم کہ ضبطِ غم نہ رہا غضب ہے یاد بھی بھولے ہوئے فسانے کی
وفورِ وحشت و غم بھی مجھے گوارا ہے اگر ذرا سا ترا التفات شامل ہو

(گوہر ۔ مہو چھاؤنی)

جہاں خود خضر اور الیاس بھی گم کردہ منزل تھے وہاں کچھ کام آیا تو دلِ ناکام کام آیا
دیارِ کفر و ایماں میں اُجالا کر دیا میں نے مرے ہاتھوں میں ساغر صورتِ ماہِ تمام آیا
خرد نے اور بھی اُلجھا دئے اُلجھے ہوئے گیسو نگارِ زندگی کے یہ بھی آئینہ نہ کام آیا
دم گھٹ گئے کلیوں کے رنگ اُڑ گئے پھولوں کے برساتا ہوا جانے کیا ابرِ بہار آیا
مذاقِ درد و لطفِ سوز حاصل ہوتا جاتا ہے مرے احساس میں یہ کون شامل ہوتا جاتا ہے
رفتہ رفتہ وہ قریب آتے گئے زندگی بنتی گئی موجِ شراب

رُباعی

بیتے ہوئے لمحات چمک اُٹھتے ہیں
یادوں میں گلستاں سے مہک اُٹھتے ہیں
ہنس پڑتا ہے جب میرے خیالوں میں کوئی
اک ساتھ کئی جام کھنک اُٹھتے ہیں

حسن کی آغوش میں

(منظوم افسانہ)

(بیتاب بریلوی)

جناب بیتاب بریلوی کی یہ نظم جذبات کے لحاظ سے اتنی پاکیزہ چیز
ہے کہ اسے فنی حیثیت سے دیکھنے کا خیال بھی نہیں آتا ——— نیاز

ابھی پھیلی ہوئی تھی تیرگی سونی فضاؤں میں، ابھی زنجیر میں تھا پاؤں اور زنجیر پاؤں میں
ابھی لپٹی ہوئی تھیں خنکیاں بھیگی ہواؤں میں ابھی تاروں کا دم اٹکا ہوا تھا التجاؤں میں،
سڑک سے دور اک مندر میں سرخی تھرتھراتی تھی
اُدھر ہی صورتِ پروانہ کوئی حور جاتی تھی

سڑک کو پار کر کے مڑ گئی اک کنجِ ویراں میں چمن کی روح کھنچ کر آگئی گویا بیاباں میں
ہنسے آ آ کے غنچے حلقۂ زلفِ پریشاں میں جھلک کر رہ گئے موتی سے سہم چشمِ حیراں میں
بڑھے جب ہاتھ شاخوں کے تو سو کھی جانِ رعنائی
ٹھٹک کر بڑھ گئی آگے جو لی سبزہ نے انگڑائی

تڑپ کر گر پڑی بجلی سی پیشِ داورِ محشر، اُٹھی پھر سرخرو ہو کر برنگِ شعلۂ مضطر
لبِ لعلیں کی جنبش سے قیامت آگئی یکسر ہوئی یوں مایلِ گفتار آخر تر سرشر ہو کر
سنو اے پتھروں کے دیوتاؤں داستاں میری
سنبھل جاؤ کہ خنجر بن کے چلتی ہے زباں میری

مرے گلشن میں جب تازہ بہاریں کھیلنے آئیں لچک کر جھوم کر کیوں بدلیاں ساون کی لہرائیں
شرابِ کیف میں ڈوبی ہوائیں کس نے سنکائیں ہوس کی دوزخی چنگاریاں یہ کس نے بھڑکائیں
کترنے کے لئے بازو مرے صیاد کیوں آئے
مری دوشیزگی پر کیوں کسی نے جال پھیلائے

مسلط ہو گئیں تاریکیاں کیوں روزِ روشن پر مجھے آخر ترس کیوں آگیا [illegible] رہزن پر
قیامت بن کے ٹوٹیں بجلیاں کیوں میرے خرمن پر خیالِ نغمہ کیوں آیا صدا [illegible] گلستن پر
یہ مانا میرے پائے مستقل کو ہو گئی لغزش
مگر اس میں بھی تھی شاید تمہاری کچھ نہ کچھ سازش

دلِ ناداں کسی کے تیر سے کیوں ہو گیا گھایل   محبت جُرم ہے تو تم ہو کیوں اس جُرم کے قایل
گدائے حُسن تھا جب حُسن کی تحقیر پر مایل   زمانہ سو رہا تھا تم تو ہوتے خیر سے حایل

لُٹیروں کی خدائی میں سنی کس نے فغاں میری
مگر خاموش رہتی ہوں تو جلتی ہے زباں میری

نفس کی دُھکدُھکی چلتی رہی تلوار کی صورت   کھٹکتا ہی رہا اک چور دل میں خار کی صورت
مہک اُٹھا جوانی کا چمن گلزار کی صورت   نظر آہی گئی اک دن دلِ بیمار کی صورت

فلک کانپا زمیں لرزی لبوں سے بد دُعا نکلی
غرض دوشیزگی ماں بن کے ناگن سے سوا نکلی

کچھ ایسی چٹکیاں لیتی سرِ بالیں قضا آئی   خود اپنے لال کو گھبرا کے پانی میں بہا آئی
میانِ قعرِ دریا بے بہا دولت چھپا آئی   انھیں ہاتھوں سے داغِ دامنِ عصمت مٹا آئی

تڑپ کر بجھ رہی تھیں بجلیاں بیچینِ دریا میں
بہا جاتا تھا ٹکڑے ہو کے دل اشکوں کی گنگا میں

پھرا کرتی ہے آنکھوں میں مری تصویر کی صورت   بُھلانے سے نہ بھولی میں اُسے تقصیر کی صورت
کلیجہ کاٹتی ہیں حسرتیں شمشیر کی صورت   پڑی ہے گود سونی خانۂ زنجیر کی صورت

بنائے سے کہیں بگڑی ہوئی تقدیر بنتی ہے
بگڑ جاتی ہے تو کب صورتِ تصویر بنتی ہے

تمھارے جیسے بھولے دیوتاؤں کی ستائی ہوں   تمھاری ٹھوکریں کھا کر تمھارے پاس آئی ہوں
تمھاری بے بسی پر خلوتوں میں مسکرائی ہوں   گناہوں کی ندامت کا جنازہ ساتھ لائی ہوں

برائے نذر دامن میں ابھی کچھ اور کانٹے ہیں
جو میں نے زندگی کی تلخیوں کے بن میں چھانٹے ہیں

مجھے دیدہ مرا بچّہ میں آنکھوں سے لگاؤں گی،   اُسے جھولا جھلا کر اپنی چھاتی پر سلاؤں گی
چھپانا چاہتی تھی جو وہ دُنیا کو دکھاؤں گی   نہ خالی ہاتھ آئی تھی نہ خالی ہاتھ جاؤں گی

تہیہ کر چکی ہوں آج اس کوڑے کے جانے کا
جنوں ہے سر میں اک خوابیدہ فتنے کو جگانے کا

ابھی کچھ کہتے کہتے لڑکھڑائی تھی زباں اس کی   ابھی سر پیٹتی پھرتی تھی فریاد و فغاں اس کی
ابھی مڑ مڑ کے تکتی تھی اسے عمرِ رواں اس کی   پگھل کر بہہ گئے پتھر بھی سُن کر داستاں اس کی

بھر آئی آنکھ تاروں کی دئے کی لَو جو تھرّائی
چٹک کر غنچۂ اُمّید کھلنے کی صدا آئی

کسی نے کان میں آکر کہا چپکے سے اُٹھ مائی،   یہ میری گود میں ہے دیکھ کس کا لال سودائی
ہلاہل پی گئی امرت سمجھ کر وائے دانائی   جب اتنی چاہ تھی اس کی تو اس کو پھینک کیوں آئی

زمانہ لاکھ ٹھکراتا تجھے تو پاس رکھنا تھا
بغاوت کر کے کچھ دن زہر اس کا بھی چکھنا تھا

گری ہے برقِ خرمن سوز یہ کس کے نشیمن پر
پتنگے تاؤ کھا کر گر رہے ہیں کس کی چلمن پر
دھوئیں کی [illegible] سیاہی ہے یہ کس کے رنگِ روغن پر
یہ کس کے خون کے چھینٹے پڑے ہیں تیرے دامن پر

یہی دستورِ خلقت کو دئیے کی لو دکھاتا تھا
نظامِ زندگی میں آگ بھر کر مسکراتا تھا؟

بدلنے سے کبھی بدکار کے دنیا بدلتی ہے
اسے اُلٹا سمجھتی ہے خود اُلٹی چال چلتی ہے
لگا کر آگ خرمن میں کفِ افسوس ملتی ہے
جلانے کے لئے کب مشعلِ خورشید جلتی ہے

کوئی پوچھے بھلا کس کام کی یہ فتنہ انگیزی
یہی چنگیز کی وہ خودسری باقی نہ چنگیزی

چھپی تھی دل کے پردوں میں ہوس بادہ پرستی کی
بھڑک اُٹھی تھی جس سے لو چراغِ داغِ ہستی کی
نگاہِ لطف تھی تمہیدِ [illegible] ہستی کی
یہی جنت تھی مستی کی یہی دوزخ تھی پستی کی

لگا کر تہمتیں خود موردِ الزام ہوتی ہے
اُتر جاتی ہے جس کی آب وہ بے آب ہوتی ہے

کسی نے کی زبردستی دیا جب آسرا تو نے
بچایا [illegible] ناخدا تو نے
ڈبو دی اپنی کشتی خود بھنور موجِ فنا تو نے
نہ دیکھا [illegible] ہوا تو نے

[illegible] دامن چاک کر کے ننگِ رسوائی
مزا دیتی نہیں ہے وقت کی کہتے ہیں شہنائی

بچا ہے جو برائی سے اسے کس نے بچایا ہے
جسے تو پھینک آئی تھی اُسے کس نے اُٹھایا ہے
اسے تو بھول سکتی ہے تجھے جس نے بھلایا ہے
جہاں مذکور ہے اس کا ترا قصہ بھی آیا ہے

جو تو نے آج بویا ہے اسے کل کاٹنا ہوگا
فلک پر تھوک کر تھوکا ہوا خود چاٹنا ہوگا

محبت سے عبارت ہے تمناؤں کی ویرانی
یہ اک احساسِ [illegible] روح ہے احساسِ وجدانی
کہیں ملنے سے ملتا ہے [illegible]
[illegible] کہ باز آید پشیمانی

[illegible] سائے میں [illegible] کے شعلے مچلتے ہیں
بھڑک کر لوٹنے بھی نور کے سانچے میں ڈھلتے ہیں

ہوئی جب ختم یہ تقریر قصے مٹ گئے سارے
نہ کھولی آنکھ بھولے سے بھی اُس نے شرم کے مارے
ٹھٹھر کر رہ گئے تپتے ہوئے حسرت کے انگارے
سمٹ کر دم زدن میں آسماں پر مُند گئے تارے

اُچھل کر کھل کھلا کر گود میں نورِ سحر آیا
جبینِ حسن کو کرنوں نے بوسے دے کے چمکایا

مطبوعات موصولہ

پریم چند کا تنقیدی مطالعہ یہ کتاب ڈاکٹر قمر رئیس (استاد شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی) کی تصنیف ہے اور موضوع نام سے ظاہر ہے۔ انھوں نے ظاہر تو یہی کیا ہے کہ یہ مطالعہ "پریم چند" کی ناول نگاری تک محدود ہے۔ دراصل یہ بہت زیادہ وسیع چیز ہے۔ اس میں انھوں نے پریم چند کے ذاتی، خاندانی حالات کے علاوہ ان کے سماجی و سیاسی جذبات کو بھی لے لیا اور ان ادبی عوامل کو بھی جنھوں نے ان کے ذوق ناول نگاری کی تکمیل و رہنمائی کی۔ پریم چند کی افسانہ نگاری و ناول نویسی ان کی زندگی کے متعدد ادوار پر پھیلی ہوئی ہے اور ہر دور اپنے آئندہ دور سے کچھ مختلف رہا ہے اس لئے مجھے یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ مصنف نے اس کتاب میں ہر دور پر علٰحدہ علٰحدہ گفتگو کی ہے اور بڑی فاضلانہ گفتگو کی ہے جس سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ پریم چند کے ذہنی ارتقا کے مدارج کیا تھے اور ان کی ناول نویسی کس حد تک ان سے متاثر ہوئی۔

اس میں شک نہیں کہ پریم چند اور ان کا فن دونوں وقت کا تقاضہ تھے اور اسی بنیادی حقیقت کے پیش نظر ڈاکٹر صاحب نے اس کا مطالعہ بھی کیا ہے۔

پریم چند پر اس وقت تک بہت کچھ لکھا گیا ہے، لیکن "جائے استاد" خالی تھی جس کو اب ڈاکٹر قمر رئیس نے پُر کیا ہے۔ یہ کتاب بڑے اہتمام کے ساتھ مجلد شایع کی گئی ہے۔ ضخامت ۵۶۰ صفحات۔ قیمت ساٹھ روپیہ آٹھ آنے۔ ناشر:- سرسید بک ڈپو علی گڈھ۔

عثمان - علی ترجمہ ہے ڈاکٹر طہٰ حسین کی کتاب "الفتنة الکبریٰ" کے دونوں حصوں کا جو اس دور کے تاریخی لٹریچر میں بڑی اہم تصنیف سمجھی جاتی ہے۔

ڈاکٹر طہٰ حسین عربی کے بڑے مشہور ادیب و مورخ ہیں اور ان کی عظمت اس لئے اور زیادہ کی جاتی ہے کہ وہ نابینا ہیں اور باوجود عدم بصارت کے انھوں نے اتنی زبردست علمی بصیرت کرلی — خود یہ کتاب اپنی جگہ کس مرتبہ کی چیز ہے اس پر اظہار خیال کا موقع نہیں کیونکہ اس وقت ہمیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اس کا ترجمہ کیسا ہے۔

یہ ترجمہ عبدالحمید صاحب نعمانی نے کیا ہے اور اس میں شک نہیں کہ بڑی عرقریزی سے کیا ہے، لیکن ہم جس شگفتگی و سلاست کی توقع رکھتے تھے وہ اس ترجمہ سے پوری نہیں ہوئی۔ ترجمہ غلط ہو یا صحیح یہ اور بات ہے، لیکن اس کا اسلوب بیان ضرور ایسا ہونا چاہئے تھا کہ وہ ترجمہ نہ معلوم ہو لیکن یہ بات ہمیں اس ترجمہ میں نہیں ملتی۔

ہوسکتا ہے اس کا سبب یہ ہو کہ ڈاکٹر طہٰ حسین کی تصنیف بھی تطویل و ترولید گی بیان سے خالی نہیں، لیکن اگر فاضل مترجم لفظی ترجمہ کی پابندی نہ کرتے تو شاید یہ نقص بڑی حد تک دور ہوجاتا۔

تاہم ہمیں شکر گزار ہونا چاہئے عبدالحمید صاحب کا کہ انھوں نے اتنی ضخیم کتاب کا ترجمہ کرڈالا گو وہ بالکل معیاری چیز نہ ہو۔ عثمان و علی کا دورِ خلافت بڑے فتنۂ عظیم کا دور تھا جس کو قدیم مورخین نے بہت کچھ اُلجھا بھی دیا تھا، اس لئے ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب جس میں انھوں نے بڑی حد تک مورخانہ دیانت سے کام لیا ہے، بڑے کام کی چیز ہے۔ اور اس کے اردو ترجمہ کو مقبول ہونا چاہئے۔

یہ کتاب قومی لائبریری۔ رسول پورہ مالیگاؤں (ناسک) سے مل سکتی ہے۔

(بقیہ ملاحظات صفحہ ۸)

ویزا سسٹم اس سلسلہ میں غالباً اس اظہار کی ضرورت نہیں کہ دو ملکوں کا سیاسی رابطہ بڑی حد تک رابطۂ عوام پر منحصر ہوتا ہے اس لئے ضرورت تھی کہ سب سے پہلے "ویزا سسٹم" کو ختم کردیا جاتا۔ اس کا فوری اثر یہ ہوتا کہ دونوں ملکوں کی جدائی جو دراصل گوشت و ناخن کی جدائی ہے کم ہوجاتی اور ان کے باہمی تمدنی تعلقات کی آسانیاں، حکومتوں کے سیاسی تعلقات کی راہوں میں بھی آسانیاں پیدا ہوسکتیں۔ سُنا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ زیر غور ہے، لیکن غور کی کس منزل پر ہے، اس کا علم کسی کو نہیں۔

تبادلۂ کتب و صحایف اسی طرح تجارتی تعلقات کے سلسلہ میں سخت ضرورت اس بات کی بھی تھی کہ کتابوں اور اخبارات کی درآمد برآمد پر سے پابندیاں اٹھالی جاتیں، کاپی رائٹ ایکٹ دونوں جگہ مشترک لمال قرار دیدیا جاتا اور وی پی سسٹم کو بحال کرکے روپیہ کی آمدورفت میں آسانیاں پیدا کردی جاتیں۔ مالیاتی نقطۂ نظر سے بھی پاکستان کو اس اب میں پس و پیش کی ضرورت نہیں، کیونکہ اس صورت میں دونوں جگہ تبادلۂ زر کا توازن بالکل یکساں رہے گا، بلکہ اس کا امکان زیادہ ہے کہ وہاں کتب و صحایف کی برآمد درآمد سے بڑھ جائے۔

مسئلۂ کشمیر یہ بات بار بار دہرانے کی نہیں کہ ہندوستان و پاکستان کے باہمی تعلقات کی راہ میں جو سب سے بڑا سنگ گراں حایل ہے وہ کشمیر ہے اور اس کے ہٹانے کی جو تجاویز اس وقت تک دونوں طرف سے پیش کی گئی ہیں ان میں سے کوئی موثر ثابت نہ ہوئی، تاہم یہ امید افزا رجحان ضرور پیدا ہو چلا ہے کہ اس مسئلہ کو صرف "صلح و آشتی" سے طے ہونا چاہئے، گو ابھی تک معلوم نہیں ہوسکا کہ اس "صلح و آشتی" کے بقا کے لئے کون کس حد تک اپنے مطالبات میں ترمیم کرنے پر آمادہ ہے تاہم یہ ناممکن نہیں کہ کسی وقت یہ جذبۂ رواداری کوئی عملی صورت اختیار کرلے اور سودا سمجھ کر نہیں بلکہ انسانیت و مصلحت کا تقاضہ سمجھ کر بلا لحاظ سود و زیاں اس کو طے کرلیا جائے۔

نہ وقت اب رائے شماری کے تقاضہ کا ہے، نہ سالم کشمیر کے سالم قبضہ و اقتدار کا۔ ترازو سے تولنے کا وقت ختم ہوگیا ہے اور اب ضرورت اس کی ہے کہ انتہائے فراخدلی و رواداری سے کام لے کر کشمیر کی سرحد پر یہ دونوں ایک دوسرے کے گلے ملیں اور اپنی اپنی فوجوں کو واپس لے جائیں جن پر اس وقت تک دونوں ملکوں کا کروڑوں روپیہ بیکار صرف ہورہا ہے۔

احمدی جماعت کا قریب تر مطالعہ لکھنؤ سے چلتے وقت ایک ذہنی یا جذباتی پروگرام میں نے یہ بھی بنایا تھا کہ اس سفر کے دوران میں اگر قادیان نہیں تو ربوہ ضرور دیکھوں گا جو سنا ہے کسی وقت وادی غیر ذی زرع تھا، اور اب احمدی مجاہدین نے اسے ایک متمدن شہر بنادیا ہے۔ قادیان کا سوال اس لئے سامنے نہ تھا کہ پورا خاندان میرے ساتھ تھا اور ربوہ تو خیر میں کراچی سے تنہا بھی جاسکتا تھا، لیکن افسوس ہے کہ میرا یہ ارادہ پورا نہ ہوسکا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ میرے ویزا میں ربوہ درج نہ تھا، دوسرے یہ کہ میری صحت اس کی متقاضی نہ تھی کہ موسم گرما میں سفر ریگستان کی جرأت کرسکوں۔ لیکن میری اس پست ہمتی کی تلافی کسی نہ کسی حد تک اس طرح ہوگئی کہ بعض مخلصین سے امرتسر اسٹیشن پر تبادلۂ افکار ہوگیا، بعض سے لاہور میں یاد اللہ ہوگئی اور جب کراچی پہونچا تو ایک سے زاید بار مجھے ان کو زیادہ قریب سے دیکھنے اور سمجھنے کا موقع مل گیا۔

سب سے پہلی چیز جسے میں نے بین طور پر محسوس کیا ان کی متانت و سنجیدگی تھی، ان کے ہنستے ہوئے چہرے، ان کے بشاش قیافے، اور ان کی "بوئے خوشدلی" تھی۔ دوسری بات جس نے مجھے بہت زیادہ متاثر کیا یہ تھی کہ انھوں نے دوران گفتگو میں مجھ سے کوئی تبلیغی گفتگو نہیں کی، کبھی کوئی ذکر تعلیم احمدیت کا نہیں چھیڑا، جو یقیناً مجھے پسند نہ آتا۔ میرا مقصود صرف خاموش نفسیاتی مطالعہ کرنا تھا اور یہ ان کی انتہائی ادا شناسی تھی کہ دونوں شہروں میں انھوں نے مجھے اس مطالعہ کا پورا موقع دیا اور کوئی بات ایسی نہیں چھیڑی کہ معاملہ

نگاہ سے ہٹ کر زبان تک پہونچتا اور میرا زاویۂ نظر بدل جاتا۔

اس کا علم تو مجھے تھا کہ احمدی جماعت بڑی باعمل جماعت ہے، لیکن یہ علم زیادہ تر سماعی و کتابی تھا اور میں کبھی اس کا تصور بھی نہ کرسکتا تھا کہ ان کی زندگی کی بنیاد ہی سعی و عمل پر قایم ہے اور جد و جہد ان کا قومی شعار بن گیا ہے۔

اس سے ہر شخص واقف ہے کہ وہ ایک مشنری جماعت ہے اور ایک خاص مقصد کو سامنے رکھ کر آگے بڑھتی ہے اور ایسے ناقابل شکست عزم و حوصلہ کے ساتھ کہ تاریخ اسلام میں اس کی مثال قرون اولیٰ کے بعد کہیں نہیں ملتی۔

میں حیران رہ گیا یہ معلوم کرکے کہ ان کے دو شفاخانے جو انھوں نے یہیں کراچی کی دو غریب آبادیوں میں قایم کئے ہیں، محض ان چند نوجوان افراد کی کوشش کا نتیجہ ہیں، جنھوں نے خود اپنے ہاتھوں سے اس کی بنیاد کھودی، ان کی دیواریں اُٹھائیں، ان کی چھتیں استوار کیں، ان کا فرنیچر طیار کیا اور اب صورتِ حال یہ ہے کہ ان شفاخانوں سے روزانہ سیکڑوں غربا کو نہ صرف دوائیں بلکہ طبی غذا بھی مُفت تقسیم کی جاتی ہیں اور عوام کی ذہنی تربیت کے لئے ریڈنگ روم اور کتب خانے بھی قایم ہیں۔

دلِ شکستہ در این کوچہ می کنند درست
چنانکہ خود نشناسی کہ از کجا بشکست

کراچی اور لاہور میں اس جماعت کے افراد پانچ پانچ ہزار سے زیادہ نہیں، لیکن اپنی "گرانمایگی مستقبل" کے لحاظ سے وہ ایک "بنیانِ مرصوص" ہیں، ناقابل تزلزل، ایک حصارِ آہنیں ہیں ناقابل تسخیر! اور کھلی ہوئی نشانیاں ہیں اس "اسوۂ حسنہ" کی جس کا ذکر محراب و منبر پر تو اکثر سنا جاتا ہے لیکن دیکھا کہیں نہیں جاتا۔

پھر سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے، وہ کیا بات ہے جس نے انھیں یہ سوجھ بوجھ عطا کی؟ — اس کا جواب اُبھرتی ہوئی جماعتوں کی تاریخ میں ہم کو صرف ایک ہی ملتا ہے — اور — وہ ہے عظمتِ کردار! بلندیِ اخلاق!

اس وقت مسلمانوں میں ان کو کافر [illegible] کہنے والے تو بہت ہیں، لیکن مجھے تو آج ان مدعیانِ اسلام کی جماعتوں میں کوئی جماعت ایسی نظر نہیں آتی جو اپنی پاکیزہ معاشرت [illegible]، اپنے اسلامی رکھ رکھاؤ، اپنی تابِ مقاومت اور خوئے صبر و استقامت میں احمدیوں کے خلکِ پا کو بھی پہونچتی ہو!

ایں آتشِ نیرنگ نہ سوزد ہمہ کس را

یہ امر مخفی نہیں کہ تحریک احمدیت کی تاریخ ۱۸۸۹ء سے شروع ہوتی ہے جس کو کم و بیش ستر سال سے زیادہ زمانہ نہیں گزرا، لیکن اسی قلیل مدت میں اسنے اتنی وسعت اختیار کرلی کہ آج لاکھوں نفوس اس سے وابستہ نظر آتے ہیں اور دُنیا کا کوئی دور و دراز گوشہ ایسا نہیں جہاں یہ مردانِ خدا، اسلام کی صحیح تعلیم انسانیت پرستی کی نشر و اشاعت میں مصروف نہ ہوں۔

آپ کو یہ سُن کر حیرت ہوگی کہ جب بانیِ احمدیت کی رحلت کے بعد ۱۹۳۴ء میں موجودہ امیر جماعت نے تحریک جدید کا آغاز کیا تو اس کا بجٹ صرف ۲۷ ہزار کا تھا، لیکن ۲۵ سال کے بعد وہ بیس لاکھ ۸۰ ہزار تک پہونچ گیا جو انتہائی احتیاط و نظم کے ساتھ تعلیمات اسلام پر صرف ہو رہا ہے اور جب قادیان و ربوہ میں صدائے اللہ اکبر بلند ہوتی ہے تو ٹھیک اسی وقت یوروپ، افریقہ و ایشیا کے ان بعید ترین گوشوں کی مسجدوں سے بھی یہی آواز بلند ہوتی ہے، جہاں سیکڑوں غریب الدیار احمدی خدا کی راہ میں دلیرانہ آگے قدم بڑھاتے ہوئے چلے جارہے ہیں۔

باور کیجئے جب میں یہ دیکھتا ہوں کہ باوجود ان عظیم خدمات کے بھی، اس بے ہمہ و باہمہ جماعت کو بُرا کہا جاتا ہے تو مجھے سخت تکلیف ہوتی ہے اور مسلمانوں کی اس بے بصری پر حیرت ہوتی ہے۔

مبیں حقیر گدایانِ عشق را کایں قوم　　شہانِ بے کمر و خسروانِ بے کُلہ اند

جب سے میں نے طریقِ احمدیت پر اظہارِ خیال شروع کیا ہے، عجیب و غریب سوالات مجھ سے کئے جا رہے ہیں۔ بعض حضرات اس جماعت کے معتقدات کے بارے میں استفسار فرماتے ہیں، بعض براہِ راست بانیٔ احمدیت کے دعوائے مہدویت و نبوت کے متعلق سوال کرتے ہیں، کچھ ایسے بھی ہیں جو ان کے اخلاق کو داغدار ظاہر کرکے مجھے ان کی طرف سے متنفر کرنا چاہتے ہیں اور بعض تو صاف صاف مجھ سے یہی پوچھ بیٹھتے ہیں "کیا میں احمدی ہوگیا ہوں" ۔ میں یہ سب سنتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں ۔ کیونکہ وہ یہ تمام سوالات اسلئے کرتے ہیں کہ وہ مجھے بھی اپنا ہی جیسا مسلمان سمجھتے ہیں اور اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ :-

ہم کعبہ و ہم بتکدہ سنگِ رہِ ما بود
رفتیم و صنم بر سرِ محراب شکستیم

مذہب و اخلاق دراصل ایک ہی چیز ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ احمدی جماعت کی بنیاد اسی احساس پر قایم ہے اور اسی لئے وہ مذہبی عصبیت سے کوسوں دور ہیں، وہ تمام اخلاقی مذاہب کا احترام کرتے ہیں اور جس حد تک خدمتِ خلق کا تعلق ہے، رنگ و نسل اور مسلک و ملت کا امتیاز اُن کے یہاں کوئی چیز نہیں۔ وہ ہمیشہ سادہ غذا استعمال کرتے ہیں، سادے کپڑے پہنتے ہیں، سگریٹ و مے نوشی وغیرہ کی مذموم عادتوں سے مبرّا ہیں، نہ تھیٹر و سینما سے انھیں کوئی واسطہ، نہ کسی اور لہو و لعب سے دلچسپی، انھوں نے اپنی زندگی کی ایک شاہراہ قایم کرلی ہے اور اسی پر نہایت متانت و سلامت روی کے ساتھ چلے جا رہے ہیں ۔ یہی حال اُن کی عورتوں کا ہے اور اسی فضا میں ان کے بچے پرورش پا رہے ہیں ۔ مجھے مطلق اس سے بحث نہیں کہ ان کے معتقدات کیا ہیں۔ میں تو صرف انسان کی حیثیت سے ان کا مطالعہ کرتا ہوں اور ایک معیاری انسان کی حیثیت سے ان کا احترام میرے دل میں ہے۔

اس وقت تک بانیٔ احمدیت کا مطالعہ جو کچھ میں نے کیا ہے۔ اور میں کیا جو کوئی خلوص و صداقت کے ساتھ ان کے حالات و کردار کا مطالعہ کرے گا، اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح معنی میں عاشقِ رسول تھے، اور اسلام کا بڑا مخلصانہ درد اپنے دل میں رکھتے تھے انھوں نے جو کچھ کیا یا کیا وہ نتیجہ تھا محض اُن کے بے اختیارانہ جذبۂ خلوص اور داعیاتِ حق و صداقت کا۔ اس لئے سوال ان کی نیت کا باقی نہیں رہتا البتہ گفتگو اس میں ہو سکتی ہے کہ انھوں نے کن معتقدات کی طرف لوگوں کو دعوت دی، سو اس پر روایتاً و درایتاً دونوں طرح غور و تامل ہو سکتا ہے، لیکن بے سود کیونکہ اس کا تعلق صرف ان کے ایمان و عواطف سے ہوگا، نہ کہ عمل و کردار سے اور اصل چیز عمل و کردار ہی ہے۔

اب رہا سوال میرے احمدی ہونے یا نہ ہونے کا، سو اس کے متعلق میں اس کے سوا اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ سرے سے میرا مسلمان ہونا ہی مشکوک ہے ــــــــــــ چہ جائیکہ احمدی ہونا کہ یہاں تو اصل چیز صرف عمل ہے اور اس حیثیت سے میں اپنے آپ کو اور زیادہ نااہل پاتا ہوں

برہمن می شدم گر ایں قدر زنار می بستم

اس لئے مناسب یہی ہے کہ مجھ سے اس قسم کا کوئی ذاتی سوال نہ کیا جائے نہ اس لحاظ سے کہ یہ بالکل بے نتیجہ سی بات ہے بلکہ اس خیال سے بھی کہ

دریغا آبروئے دیر گر غالب مسلماں شد

اس سلسلہ میں مجھے ایک بات اور عرض کرنا ہے، وہ یہ کہ آج یا کل یقیناً وہ وقت بھی آئے گا جب میں احمدی جماعت کے مذہبی لٹریچر پر ناقدانہ تبصرہ کروں گا، کیونکہ بغیر سمجھے ہوئے کسی بات کو مان لینا میرے فطری رجحان کے خلاف ہے اور احمدی جماعت کے معتقدات میں کچھ باتیں مجھے ایسی بھی نظر آتی ہیں جو اب تک میری سمجھ میں نہیں آئیں، لیکن اس کا تعلق صرف میرے ذاتی و انفرادی [illegible] ہوگا نہ کہ احمدی جماعت کے وجودِ اجتماعی سے جس کی افادیت سے انکار کرنا گویا دن کو رات کہنا ہے اور دن کو رات میں نے کبھی نہیں کہا

بالکل نئی بات اس سے قبل جب کبھی میں پاکستان گیا تو یہاں کے مذہبی اداروں کی طرف سے میری پذیرائی اس شان سے کی گئی کہ میرے کفر و الحاد کے پوسٹر بازاروں میں چسپاں کئے گئے، میرے خلاف احتجاجی جلسے ہوا ہوئے، اخبارات میں میری آمد پاکستان کو بڑا زبردست اسلامی خطرہ قرار دیا گیا، بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ مجھے ہندوستانی جاسوس قرار دے کر حکومت پاکستان کو بھی میرے خطرناک وجود کی طرف سے متنبہ کیا گیا۔ حتی کہ ایک بار بات اس حد تک ہو گئی کہ انڈین ہائی کمشنر کو مجھے اپنے یہاں منتقل ہو جانے کا مشورہ دینا پڑا (گو میں نے اسے قبول نہیں کیا)۔ لیکن اس مرتبہ

ایک بھی فرقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی

کیا بات ہے؟ — جیسا صحیح و سلامت گیا تھا ویسا ہی صحیح و سلامت واپس آیا۔ سوچتا ہوں اس کا سبب کہیں یہ تو نہ تھا کہ

تیغ جفائے یار ہی کچھ کند ہو گئی

یا پھر یہ کہ میں خود

شایانِ دست و بازوئے قاتل نہ رہا

بہر حال سبب جو کچھ بھی رہا ہو، اس مرتبہ رہا کچھ سناٹا ہی سا۔

وائے برخویش و بینوائی برخویش!

دعوتِ فکر و نظر

(ہندوستان و پاکستان کے تمام شعرائے کرام کو)

کسی کا شعر ہے:-

تابِ جاں بخشیِ بیصرفہ ستم لاتا کون
وہ تو یوں کہئے مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں

از راہ کرم اس شعر کو غور سے پڑھئے، بغیر اس جستجو کے کہ یہ شعر کس کا ہے اور مجھے بتائیے کہ اس کا مفہوم کیا ہے؟ — شاعر کیا کہنا چاہتا ہے اور جو کچھ وہ کہنا چاہتا ہے، الفاظ شعر سے بھی متبادر ہے یا نہیں؟

اس کی خوبیوں یا اسقام پر آپ کی تفصیلی رائے درکار ہے، جو شکریہ کے ساتھ "نگار" میں شایع کر دی جائے گی۔

نیاز

فلاسفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادئین کا مذہب نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا قدیم شاعری، فارسی زبان کی پیدائش پر مؤرخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی، نغمۂ رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون ایڈیٹر، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا، اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا اور ختم پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فراست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل، سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، بیماری، شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

ماله وما علیه حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعراء مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے، ملک کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

نقاب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے اربابِ مذہب اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے، اور اُن کا وجود ہماری معاشرت، اجتماعی حیات کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعۂ استفسارات۔ تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نغمہائے رنگا رنگ۔ غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت ۱۲ر (علاوہ محصول)

نگہائے جعفری۔ جناب اثر لکھنوی کے سواسو منتخب اشعار مع مقدمۂ (نیاز فتحپوری)۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

قول فیصل۔ جناب اختر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم جس میں جو دباری پر تخیلی انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فلسفۂ مذہب۔ سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

عورت و اسلام۔ جناب مالک رام ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

مرثیہ نگاری و میر انیس۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بےلاگ تبصرہ جس میں فن مرثیہ نگاری پر ... قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

ملک خطا کے شہزادے۔ سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طرز ... بعض مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲ر (علاوہ محصول)

شاعر کا انجام (نیاز) ۱۲ر   جذبات بھاشا (نیاز) ۱۲ر

مینیجر نگار لکھنؤ

اگست ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی
ہندوستان ۵ نئے پیسے
پاکستان ۱۲/

سالانہ چندہ [illegible]
ہندوستان پاکستان
دس روپے

دوست بنانے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے

ہمیشہ استعمال کیجیے

Gold Coin
Real
APPLE
Juice
APPLES

گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس
صاف شفاف

بنانے والے

ڈائر میکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ
قائم شدہ ۱۸۵۵ء

بنگلور ۔ سولن بروری ۔ لکھنؤ ڈسٹلری ۔ کسولی ڈسٹلری

پٹرول

مٹی کا تیل

اب لیٹروں

میں بکتے ہیں

پٹرول کی صنعت نے چونکہ میٹرک نظام کو اپنا لیا ہے لہٰذا پٹرول اور مٹی کا تیل اب لیٹروں کے حساب سے فروخت ہونے لگے ہیں۔
اس تبدیلی کا قیمتوں پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

گیلن	لیٹر	گیلن	لیٹر	لیٹر	گیلن	لیٹر	گیلن
۱	۴٫۵۵	۲۰	۹۰٫۹	۱	۰٫۲۲	۲۰	۴٫۴
۲	۹٫۱	۳۰	۱۳۶٫۴	۲	۰٫۴۴	۳۰	۶٫۶
۳	۱۳٫۶	۴۰	۱۸۱٫۸	۳	۰٫۶۶	۴۰	۸٫۸
۴	۱۸٫۲	۵۰	۲۲۷٫۳	۴	۰٫۸۸	۵۰	۱۱٫۰
۵	۲۲٫۷	۶۰	۲۷۲٫۸	۵	۱٫۱۰	۶۰	۱۳٫۲
۶	۲۷٫۳	۷۰	۳۱۸٫۲	۶	۱٫۳۲	۷۰	۱۵٫۴
۷	۳۱٫۸	۸۰	۳۶۳٫۷	۷	۱٫۵۴	۸۰	۱۷٫۶
۸	۳۶٫۴	۹۰	۴۰۹٫۱	۸	۱٫۷۶	۹۰	۱۹٫۸
۹	۴۰٫۹	۱۰۰	۴۵۴٫۶	۹	۱٫۹۸	۱۰۰	۲۲٫۰
۱۰	۴۵٫۵			۱۰	۲٫۲۰		

۱ گیلن = تقریباً ۴½ لیٹر

میٹرک نظام

آسانی اور یکسانی کے لئے

جاری کردہ بھارت سرکار

معذرت ۔ جولائی کے ملاحظات میں، کراچی کے ایک مشاعرہ کا ذکر کیا تھا جو جناب بشیر فاروقی کے دولتکدہ پر منعقد ہوا تھا، لیکن غلطی سے نام عمر فاروقی درج ہو گیا۔ معذرت خواہ ہوں۔ (نیاز)

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہو گیا

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

جلد ۳۹	فہرست مضامین اگست سنہ ۶۰ء	شمارہ ۸

ملاحظات

سیاسیاتِ عالم ایک نئے موڑ پر

ایک وقت تھا کہ دُنیا دو حصّوں میں تقسیم تھی۔ ایک یورپ کا سفید فام حصّہ، دوسرا ایشیا و افریقہ کا سیاہ فام ——— وہ حکمراں تھا، یہ محکوم۔ وہ آقا تھا، یہ غلام۔ وہ یکسر علم و دولت کا سرچشمہ تھا اور یہ جہل و افلاس کا ـــ لیکن آج حالات ذرا مختلف ہیں۔

پچھلی جنگِ عظیم کی تباہ کاریوں کا علم کس کو نہیں، لیکن یہ تباہ کن خزاں اپنے ساتھ ان ممالک کے لئے پیامِ بہار بھی لائی، جہاں اس سے پہلے صرف بادِ سموم کا گزر تھا اور شگفتگیٔ حیات یکسر معدوم!

اس جنگ نے یورپ کے اقدارِ حیات اور اصولِ اقتصادیات میں ہلچل ڈال کر دُنیا میں زبردست ذہنی ردِّ عمل پیدا کر دیا، اور ایشیا جاگ پڑا۔

اس بیداری کی تفصیل ضروری نہیں، کیونکہ پچھلے چند سال میں یہاں جو کچھ ہوا اس کا علم سب کو ہے۔ یہ ایک بڑی زبردست لہر تھی جس نے مشرقِ ادنیٰ سے لے کر مشرقِ بعید تک تقریباً سارے ایشیا کو گھیر لیا اور استعماری حکومتوں کی بنیادیں متزلزل ہو گئیں۔ تاہم ان آقایانِ سفید فام کو یہ تسلی ضرور تھی کہ افریقہ ہنوز ان کی گرفت سے باہر نہیں اور شاید کبھی نہ ہوگا۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ آزادی کی یہ لہر اقصائے مشرق تک پہنچ کر پھر لوٹی اور سواحلِ افریقہ پر چھا گئی ——— مصر میں فاروقی حکومت کا انحلال، شام، عراق،

سعودی عرب کی بیداریاں، عرب لیگ کا قیام اور سب سے زیادہ الجزائر کی عظیم قربانیاں۔ کوئی معمولی باتیں نہ تھیں بلکہ اتنی غیر معمولی کہ یورپ کبھی ان کا تصور بھی نہ کر سکتا تھا، لیکن آخر کار یہ تلخ حقیقتیں سب کی سب سامنے آکر رہیں، یہاں تک کہ افریقہ سارا کا سارا جاگ اٹھا اور ہر سمت سے زنجیروں کے ٹوٹنے کی آوازیں آنے لگیں۔ ظاہر ہے کہ اب ان زنجیروں کو دوبارہ نہیں جوڑا جا سکتا تھا، اسلئے مغربی اقوام کو سوچنا پڑا کہ اگر ان کے جوشِ آزادی کو دبایا نہیں جا سکتا تو ان پر احسانات کر کے کم از کم حلیف تو بنا ہی لینا چاہیئے۔

ظاہر ہے کہ یہ مصلحت صرف یورپ و امریکہ ہی کے سامنے نہیں، بلکہ روس کے سامنے بھی ہے اور اسی لئے اس نے کانگو کی آزادی کے معاملہ میں بلجیم و امریکہ سے صاف صاف کہدیا کہ اگر کسی نے مداخلت کی تو وہ خاموش نہ رہے گا اور کانگو کی پوری امداد کرے گا۔ گویا اب صورت یہ ہے کہ ایک طرف مغربی بلاک، افریقہ کی آزاد حکومتوں کو اپنی طرف مائل کرنا چاہے گا، دوسری طرف روس اور جمہوریت و اشتراکیت کی کشمکش کہیں زیادہ بڑھ جائے گی۔ جس وقت سے تالیف قلوب کا یہ نظریہ اختیار کیا گیا ہے کہ غیر ترقی یافتہ اقوام و ممالک کو اقتصادی و صنعتی مدد پہونچا کر اپنا حلیف بنایا جائے، امریکہ بے اندازہ دولت صرف کر رہا ہے اور ایشیا کی کوئی حکومت ایسی نہیں جو امریکہ کے اس احسان سے گرانبار نہ ہو۔ لیکن اب کہ افریقہ میں بھی آزادیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے اس کی مالی امداد بھی ضروری ہے اور اس سلسلہ میں مجلس اقوام نے جو بیان ۳۱ جولائی کو شائع کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اس باب میں افریقہ کو تمام دنیا پر ترجیح دینا چاہتی ہے۔

جب سے مالی امداد کو زیادہ وسعت دی گئی ہے اس وقت سے تا ایندم ایشیا و افریقہ میں گیارہ نئی حکومتیں اعلان آزادی کر چکی ہیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سال رواں کے اختتام تک افریقہ کے کم از کم آٹھ مقبوضات اور آزاد ہو جائیں گے اور اس کے بعد بھی یہ سلسلہ بند نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ آیندہ چند سالوں میں سارا افریقہ آزاد ہو جائے گا۔

یقیناً یہ خبر بڑی مسرت بخش ہے، لیکن محض آزادی کوئی چیز نہیں اگر اس کے بقا کے ذرائع پاس نہ ہوں اور اس کا احساس سب سے زیادہ افریقہ کو ہونا چاہئے کیونکہ وہ سب سے زیادہ [illegible] ہے۔

مالی و صنعتی امداد کے سلسلہ میں فی الحال جو اسکیم مجلس اقوام کے سامنے ہے وہ [illegible] ہے کہ بیک وقت ایشیا اور افریقہ دونوں اس سے مستفید ہو سکیں، اس لئے خیال ہے کہ ایشیائی ممالک کی امداد کم ہو جائے گی، اور ان کو اپنی ترقیاتی اسکیم کی رفتار کو کم کرنا پڑے گا۔

اس امداد کے لئے سنہ ٦١ء کے بجٹ میں ۴ء ۳۲۳ ملین ڈالر منظور کئے گئے ہیں جو سنہ ۵۹ء کے مقابلہ میں ۲۰۰ء ۳ ملین ڈالر زیادہ ہے، لیکن افریقہ کے موجودہ حالات کے پیش نظر ناکافی۔ ایشیا میں سب سے زیادہ امداد ہندوستان نے حاصل کی۔ اول اول ٹکنکل امداد کے سلسلہ میں سنہ ۵۱ء میں اسے ۲½ لاکھ ڈالر ملے جو رفتہ رفتہ بڑھ کر سنہ ۵۹ء تک ۱۰ لاکھ ۲۰ ہزار تک پہونچ گئے اور سنہ ٦٠ء کے لئے ۷ لاکھ ۵۰ ہزار ڈالر بجٹ میں رکھے گئے، لیکن خیال کیا جاتا ہے کہ ہندوستان و پاکستان اس امدادی رقم میں امسال کچھ کمی ہو جائے گی، کیونکہ اس کا کچھ حصہ افریقہ کی طرف چلا جائے گا۔

ہم کو ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا کہ افریقی حکومتوں کی آزادی کا ردّعمل روس میں کیا ہوگا اور وہ جمہوری حکومتوں کے درجہ کو کس نظر سے دیکھے گا، لیکن اس میں شک نہیں کہ یورپ و امریکہ قریب تر ہونے کی وجہ سے بہ نسبت روس کے افریقہ پر زیادہ اثر ڈال سکتے ہیں اور روس کے لئے مشکل ہوگا کہ وہ افریقہ کو اپنی طرف مائل کر سکے۔ لیکن اس سلسلہ میں یہ اندیشہ ضرور ہے کہ وہ جارحانہ قسم کی گفتگو کر کے یورپ و امریکہ کی جمہوریتوں کو وسیع اقدامات سے باز رکھے۔

اس میں شک نہیں اس وقت مشرقِ وسطیٰ میں روس کے اثرات ذہنی طور پر آہستہ آہستہ بڑھ رہے ہیں لیکن ان کی رفتار اتنی سست اور نتیجہ اتنا مشتبہ ہے کہ اس طرف سے روس کا افریقہ پر اثر ڈالنا بظاہر بہت دشوار نظر آتا ہے۔

بہرحال افریقہ کی بیداری تاریخ عالم کا ایک نیا ورق ہے بالکل صاف وسادہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے نقوش آئندہ کیا اور کیسے ہوں گے، تاہم معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جمہوریت و اشتراکیت کے مستقبل کا فیصلہ غالباً اسی سیاہ فام قوم کے ہاتھ میں ہے، جس کو سفید رنگ اقوام نے ہمیشہ نفرت کی نگاہ سے دیکھا اور حیوانات سے بھی زیادہ ذلیل وخوار سمجھا۔

نہرو اور ایوب

اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کے بارہ میں پاکستان کا موجودہ سیاسی رجحان بہت کچھ بدلا ہوا ہے اور صدر ایوب ہند وپاک کے اختلافی مسایل کو جس نہج سے طے کرنا چاہتے ہیں وہ پاکستان کی پیش رو حکومتوں کے طرزِ عمل سے بہت مختلف ہے۔

اس باب میں ہندوستان کا رجحان بھی ظاہر ہوچکا ہے اور وہ بھی پاکستان کی طرف دوستی کا ہاتھ بڑھانے کے لئے آمادہ ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ آمادگی اب تک کوئی عملی صورت اختیار نہیں کرسکی۔

اس میں کلام نہیں کہ ملکوں کے سیاسی مسایل آسانی سے طے نہیں پاتے اور اس کے لئے کافی وقت درکار ہوتا ہے لیکن دیکھا گیا ہے کہ جب ضرورت کا تقاضہ ہوتا ہے تو آن کی آن میں معاہدے بھی ہوجاتے ہیں اور ان پر عمل بھی فی الفور شروع ہوجاتا ہے۔ تو کیا ہند وپاک کی موجودہ کشیدگی کوئی ایسا مسئلہ نہیں جس پر فوری توجہ کی ضرورت ہو؟

ہندوستان کی تقسیم غلط تھی یا صحیح، اس پر اب گفتگو کوئی معنی نہیں رکھتی، لیکن تقسیم کے بعد دونوں ملکوں کے تعلقات کا مسئلہ یقیناً بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اس کو جلد از جلد طے ہوجانا چاہئے، کیونکہ یہ معاملہ ان ۵۰ کرور انسانوں سے تعلق رکھتا ہے جو ابھی چند سال قبل ایک تھے اور آج ان کو ایک دوسرے سے جدا کردیا گیا ہے۔

یہ مسئلہ دراصل حکومتوں کے سیاسی مصالح کا نہیں، بلکہ ایک بہت بڑی آبادی کے تسکین جذبات کا ہے اور بڑی اخلاقی اہمیت رکھتا ہے۔

حال ہی میں پنڈت نہرو نے لوک سبھا میں جو بیان دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس باب میں صدر ایوب خاں سے گفتگو کے لئے ہر وقت آمادہ ہیں، چنانچہ ان کا خیال ہے کہ "نہری پانی" کے معاہدہ پر دستخط کرنے کے لئے وہ خود جائیں گے اور اس سلسلہ میں دوسرے اختلافی مسایل پر بھی گفتگو کریں گے اگر صدر پاکستان نے کوئی ارادہ اس قسم کا ظاہر کیا۔

جیسا کہ ہم اس سے قبل بار ہا ظاہر کرچکے ہیں، ہند وپاک کے تعلقات کی خوشگواری کا تعلق صرف مسئلۂ کشمیر سے ہے اور ضرورت ہے کہ اس باب میں ایک بار کھل کر گفتگو کرلی جائے اور یہ دورِ تذبذب ہمیشہ کے لئے ختم کردیا جائے۔ لیکن اس کا موقع اسی وقت مل سکتا ہے جب خصوصیت کے ساتھ اس مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے نہرو اور ایوب جمع ہوں۔ لنچ کی گفتگو، ہوائی اڈوں کی سرسری ملاقات اسی طرح کی اور رسمی دید وباز دید سے یہ بات طے نہیں ہوسکتی۔

ہم سمجھتے ہیں کہ کشمیر کے باب میں کھلم کھلا گفتگو کرنے سے نہرو اور ایوب دونوں کیوں ہچکچاتے ہیں۔ صدر ایوب خاں اپنی جگہ یقین رکھتے ہیں کہ ہندوستان جو اس وقت تک اربوں روپیہ کشمیر پر صرف کرچکا ہے کبھی "رائے طلبی" کی شرط کو منظور نہ کرے گا اور چونکہ پاکستان کا خاص مطالبہ شروع ہی سے چلا آرہا ہے اس لئے اس سے ہٹ جانا گویا وقار کو صدمہ پہونچانا ہے۔ اسی طرح پنڈت نہرو بھی اپنی جگہ سمجھ رہے ہیں کہ کشمیر کا وہ حصہ جو فی الحال پاکستان کے قبضہ میں ہے، کبھی ہندوستان کو نہیں مل سکتا لیکن وہ کھلم کھلا اس سے دستبرداری کا اظہار بھی نہیں کرسکتے، کیونکہ ان کا مطالبہ بھی شروع سے کچھ ایسا ہی چلا آرہا ہے اور اس کو ترک کردینا اپنی بات کھودینا ہے۔

الغرض کشمیر کا مسئلہ محض "بات کی پچ" ہے اور جب تک یہ دور نہ ہو، فیصلہ دشوار ہے۔

قادیان کا ایک دن

۲۸ر جولائی کو میں قادیان پہونچا اور ۲۹ر جولائی کو امرتسر واپس آگیا۔ لیکن اس ۲۴ گھنٹوں کی فرصت میں، میں نے وہاں کیا کھویا اور کیا پایا، اس کی تفصیل آیندہ اشاعت میں پیش کروں گا۔

تحریر اور ادب میں اسکی صنفی حیثیت

(ڈاکٹر سید حسنین - گیا)

ضبط تحریر میں آنے کے بعد کوئی بات یا خیال دو مختلف صورتیں اختیار کرلیتا ہے۔ شعری یعنی (Poetic) اور دوسری نثری یعنی (Prosaic) وہ تحریریں جو شعری صورت اختیار کرتی ہیں، شعری ادب میں داخل ہیں۔ مثلاً غزل، قصیدہ، مثنوی، رباعی، قطعہ، مرثیہ، واسوخت، ریختی، گیت، نظم اور نظم معرا وغیرہ۔ اسی طرح داستان، مقالہ، مراسلہ، سوانح، تذکرہ، تمثیل، ناول، ڈراما، انشائیہ، افسانہ، کیفیہ، خاکہ اور رپوتاژ ایسی تحریریں ہیں جو نثری ادب سے متعلق ہیں۔ ان تمام شعری اور نثری صورتوں کی اپنی اپنی مخصوص وضعیں ہوتی ہیں جنہیں ادبی اصطلاح میں "اصناف ادب" یعنی (literary forms) کہتے ہیں۔ شعری ادب کے مختلف اصناف کو عام طور پر ہم اچھی طرح جانتے ہیں لیکن نثری ادب کی اکثر صورتیں نئی ہیں اور ہم انھیں پہچانتے بھی نہیں۔

ادب کے یہ اصناف بڑے اہم ہیں اور اہم کام کے لئے وقف ہیں۔ ادب میں ان کی قدر و قیمت ان پیمانوں جیسی ہے جن سے مختلف کیفیت حیات کی پیمایش کی جاتی ہے۔ آپ نے یہ فقرہ بار بار سنا ہے کہ ادیب کا کام زندگی کی ترجمانی ہے۔ زندگی! پانچ حرفوں کا یہ چھوٹا سا لفظ بول چال میں کتنا عام اور سہل ہے۔ لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ یہ کس قدر دشوار فہم اور کتنا وسیع المعانی لفظ ہے۔

زندگی کی ترجمانی اور وہ بھی کامیاب ترجمانی، آسان نہیں۔ اس سخت اور دشوار کام کے لئے ہمیں مختلف اصناف کی ضرورت پڑتی ہے۔ جو ان کیمروں کا کام کرتے ہیں جن سے خاص خاص تصویریں، مختلف وضع کی تصویریں اتاری جاتی ہیں۔ آپ جانتے ہوں گے کہ ہر کیمرہ ہر شئے کی مناسب تصویر کشی کے لئے موزوں نہیں۔ یہ کیمروں کے لینس کی قوت پر منحصر ہے کہ کون سی فوٹوگرافی کے لئے کون سا کیمرہ موزوں ہے۔ یہ اصناف بھی اسی طرح زندگی کی خاص خاص اداؤں کی تصویر کشی کے لئے وقف ہیں۔ یہ وہ سانچے ہیں جن سے مخصوص کیفیت حیات کی پیمایش کی جاتی ہے۔ ادیب ان پیمانوں سے زندگی کی تیزی و طراری، شدت و رقت، رفعت و جلال، حیرت و مسرت، نرمی و رعنائی، لطافت و نزاکت اور تنوع و تضاد کی ناپ تول اور جانچ پڑتال کرتا ہے۔ ان اصناف کے ذریعہ وہ ہمیں مسائل حیات سے باخبر و آگاہ کرتا ہے اور زندگی کے راز ہائے سربستہ کو بے نقاب کرتا رہتا ہے۔

اس جگہ اس بات کا اظہار بھی ضروری ہے کہ ان اصناف کی ساخت میں کسی فرد یا جماعت کا ہاتھ نہیں ہوتا۔ یہ اصناف یکسی کاریگر نے بنائے ہیں اور نہ کسی دبستان سے ان کی درآمد ہوتی ہے۔ یہ حالات کی پیداوار ہیں۔ ضرورت ایجاد کی ماں ہے اور ان اصناف کی ایجاد و اختراع میں حالات، مواقع، اسباب اور ضروریات کا دخل رہتا ہے۔ ان کی نشو و نما میں تہذیب اور روایات کا ہاتھ ہوتا ہے۔ یہ ادب کے وہ پودے ہیں جن کی پرورش و پرداخت شاعر اور نثار کے ذمہ ہوتی ہے اور جن کی صحت مند نمو، ادبا کی توجہ کی حاجت مند رہتی ہے۔ ہمارے اچھے اور بڑے ادب میں ان پیڑ پودوں سے سرسبزی و بہار قایم رہتی ہے، بعض ادب میں یہ خودرو ہیں اور بعض میں یہ قلموں اور سانٹوں کی شکل میں طیار کئے گئے ہیں۔ گلستان اردو میں بھی ان پیڑ پودوں سے بڑی ہریالی ہے۔ دو ایک درخت تو یہاں اپنی فلک بوس نمو کی مثال میں بے نظیر ہیں، مثلاً شعری ادب کی معروف عام صنف غزل جس کا دیو قامت شجر دنیائے ادب میں قطب صاحب کی لاٹ کی طرح کئی میل دور ہی سے نظر آجاتا ہے۔

ادب انسان یعنی ہوشمند انسان، کی حسی و ذہنی کاوشوں کا اظہار ہے۔ ادب کی طرح موسیقی، مصوری اور رقص بھی انسان کی حسی و ذہنی کاوشوں کا اظہار ہیں جو آرٹ یا فن جیسے موقر الفاظ سے نامزد ہوتی ہیں۔ ان کے اظہار کا پیرایہ ساز و سرود، رنگوں کی پیالیاں اور جسم و اعضاء کی حرکت و جنبش ہے۔ ادب لیکن اس اظہار (expression) کے لئے ان اشیاء کا محتاج نہیں۔ اسے قلم و سیاہی اور کاغذ کی حاجت ہے۔ دوسرے الفاظ میں یا یوں کہئے کہ ادب بھی ایک آرٹ ہے، ایسا آرٹ جو قلم کا حاصل ہے۔ یہ بھی ایک فن ہے ایسا فن جو تاثرات کی تحریری شکل ہے۔ یہ شکلیں مختلف وضع کی تحریریں ہیں جنھیں اصناف سے یاد کیا جاتا ہے۔

ادب کے ان مختلف اصناف کو فن پارہ قرار دینا مناسب ہے کیونکہ یہ قلم کاری کا حاصل ہیں۔ وہ قلم کاری جو شاعر و نثار کو فنکار کا رتبہ بخشتی ہے۔ لیکن، انسان کی ہر حسی و ذہنی کاوش جو تحریری صورتوں میں رونما ہوتی ہے، قلم کاری نہیں ہو سکتی۔ یہ صحیح ہو اور سر مو برابر بھی اختلاف کی گنجائش نہیں کہ ہر تحریر کسی نہ کسی بات یا خیال کی ترجمانی کرتی ہے۔ ہر پڑھا لکھا سمجھدار انسان اپنے خیالات یا تاثرات کو اچھی اور درست زبان میں واضح و موثر طریقہ سے پیش کر سکتا ہے۔ یہ تحریر اگر خرید و فروخت کے اعلانات، ملزموں کے بیانات، ادویات کے اشتہارات اور محکمات آبکاری، چنگی اور پولیس کی رپورٹ پر مبنی نہیں۔ اس تحریر میں اگر حسن بیان ہے، دلکشی ہے اور اثر بھی تو اس میں "ادبی" رنگ و آہنگ کا نمود ممکن ہے۔ پھر وہ تحریر قلم کاری میں شمار نہ ہوگی۔ یہ انشاء پردازی ہو سکتی ہے قلم کاری اور انشاء پردازی میں فرق ہے۔

انشاء کے معنی عبارت یا تحریر ہے اور انشاء پردازی قلم کاری کی ایک شان ہے، جس میں آن بان تو ہوتی ہے، جان نہیں ہوتی۔ یہ قوت تحریر کا اظہار ہے، دلفریب اور پر اثر وہ تحریریں جو انشاء پردازی کا نمونہ ہیں ان میں ادبی بو باس ہوتی ہے اور فنکارانہ چمک دمک بھی۔ یہ 'ادبیت' تو ہو سکتی ہیں، پر یہ آرٹ یا فن کی عظمت کو نہیں چھو سکتیں۔ ادب اور ادبیت میں اچھی خاصی دوری ہے۔ ان میں وہی دوری ہے جو شاخ گلاب کے ایک شگفتہ پھول میں اور آراستہ ڈرائنگ روم کی خوبصورت میز پر ایک خوبصورت گلدستہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔

تو وہ تحریر جو قلم کاری کا حاصل ہے اور جسے ہم فن پارہ قرار دیتے ہیں، ادب میں اپنا ایک صنفی مقام رکھتی ہے۔ اس تحریر میں خیال اور اظہار یعنی (idea and expression) کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔ خیال کو مرئی قرار دینا درست نہیں۔ یہ وہ تکیہ نہیں جسے دونوں ہاتھوں میں لے کر چشم زدن میں ایک صاف ستھرا خوبصورت غلاف پہنا کر زینت بستر بنا دیا جائے۔ قلم کار کو یہ اطمینان اور آسانی نصیب نہیں۔ کسی بات یا خیال کو محض جاذب نظر تحریری جامہ پہنا دینا اس کا کارنامہ نہیں۔ خیال اور اظہار کا دقیقہ اور معانی دقیقہ، اس کے لئے بڑا کٹھن ہوتا ہے۔ کسی بات یا خیال کو تحریری جامہ پہنانے میں اسے بے حد ضبط، سکون اور غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ انشاء پردازی میں اس مخصوص 'برتاؤ' کی چنداں ضرورت نہیں۔ انشاء پردازی اہل قلم کا کھیل ہے ایک دلچسپ مشغلہ ہے جس میں خیال اور اظہار کے ربط و اتحاد کی قید و بند نہیں ہوتی۔ اس ادبی شکل کا ایک اچھا نام 'عبارت آرائی' بھی ہے جس میں تحریر فنی ضابطوں سے بے نیاز اور تکنیک کے اصولوں سے آزاد ہوتی ہے۔ غالب ایک بہت بڑے نثر نگار تھے اور اچھے انشاء پرداز بھی۔ انشاء پردازی میں محمد حسین آزاد اور شرر، غالب سے بھی کئی قدم آگے تھے۔ بے بات کی بات بنانا ان باکمال اہل قلم کا ایک معمولی سا کام تھا۔ منشی ہرگوپال تفتہ کی فرمائش پر غالب نے ان کے مجموعۂ کلام پر ایک تقریظ لکھی۔ تفتہ کو استاد کی یہ تقریظ پسند نہ آئی اور اسے انھوں نے محض "چھلکے کے اندر چھلکے" قرار دیا۔ بات درست تھی۔ غالب کے قلم سے جو بات بہ صورت تقریظ ضبط تحریر میں آئی یہ دراصل ان کی انشاء پردازی کا نمونہ تھی۔ اس تحریر میں عبارت آرائی کا دخل زیادہ تھا، مفید اور بکار باتوں کا گزر نہ تھا۔

الغرض، انشا پردازی اور نری انشا پردازی صرف عبارت آرائی ہوتی ہے۔ یہ وہ کاوش ہے جس سے تحریر میں ادبیت تو آجاتی ہے مگر اس میں خیال اور اظہار کا تناسب و توازن اور اتحاد مفقود ہوتا ہے۔ اس نوع کی تحریر کو نہ قلم کاری کہا جا سکتا ہے اور نہ یہ فن پارہ یا صنف ادب کے مرتبہ کو پہونچ سکتی ہے۔

تحریر کا فن پارہ بن جانا یا ایک خاص وضع اختیار کر لینا دو باتوں کے ربط و اتحاد کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ادب میں تحریر کو کوئی صنفی مقام دینے کے لئے دو باتوں کی ضرورت پڑتی ہے جو اصطلاح میں "موضوع اور اسلوب" یعنی (Subject matter and manner.) سے موسوم ہیں۔ جس طرح کسی ذی حیات کے لئے روح اور قالب کا وجود لازمی ہے، اسی طرح ہر صنف میں ان دو پہلوؤں (aspects) کا ہونا شرط ہے۔ موضوع کا تعلق تحریر کی روح سے ہوتا ہے اور اسلوب کا تحریر کے قالب سے۔ بات کیا ہے؟ کیسی ہے؟ یہ اس صنف کا موضوع ہے۔ بات کس طرح ادا کی گئی؟ یہ اس صنف کا اسلوب ہے۔ ہر تحریر جو ادب میں اپنی کوئی خاص صورت رکھتی ہے، اسی موضوع اور اسلوب کی حیثیت اس تحریر میں گوشت اور پوست جیسی ہوتی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے پیوستہ اور وابستہ رہتے ہیں۔ ان میں گہرا باطنی تعلق ہوتا ہے۔ سکے کے دو رخ کی مثال ہیں۔ وہ اہم رخ جو سکے کی مالی قدر و قیمت کا اظہار ہیں اور مملکت کے اقتدار و نسق کا اعلان بھی۔ اصناف کا بھی ادب میں تقریباً یہی حال ہے۔ موضوع اور اسلوب کے ذریعہ تحریر کی صنفی شناخت ہوتی ہے۔ ان کے اشتراک و تعاون سے تحریر کو ادب میں صنف کا مقام ملتا ہے اور جس سے ترجمانی حیات میں مدد لی جاتی ہے۔

ہر وہ خیال جو کسی قلم کار کے دماغ میں جنم لیتا ہے، بہت جلد کسی موضوع سے رابطہ پیدا کر لیتا ہے اور اظہار کسی اسلوب کا سہارا لے لیتا ہے۔ موضوع اور اسلوب کے مناسب اور متوازن ربط و اتحاد سے یہ خیال بالیدہ و پختہ ہوتا عضویاتی طریقہ پر آخر ش ایک صنف یا فن پارہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہی قلم کاری ادب میں فن یا آرٹ کا مرتبہ رکھتی ہے۔

موضوع کے لئے مواد کی ضرورت پڑتی ہے۔ موضوع اور مواد میں غلط فہمی کا احتمال ممکن ہے، حالانکہ یہ دو مختلف معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ موضوع اور مواد یعنی (matter & material) سے بالکل دو جدا باتیں ہیں ——— جس طرح کسی مرکب میں کئی اجزا شامل ہوتے ہیں، اسی طرح ہر صنف کے موضوع میں بھی قسم قسم کے مواد کی آمیزش ہوتی ہے۔ مواد سے نفس تحریر میں توانائی، تیزی حرارت، جوش اور رقت لائی جاتی ہے۔ یہ وہ مسالے ہیں جو باتوں میں چاشنی اور دلگیری پیدا کر دیتے ہیں۔ اصناف میں مواد کا وجود ان بے شمار سرخ و سپید خلیوں جیسا ہوتا ہے جو ہماری رگوں میں دوڑتے پھرتے ہیں اور جو جسم میں صحت کی علامت ہیں۔

موضوع کے لئے مواد کا ہونا ضروری ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ زندگی میں باتوں کی اتنی کثرت ہے جس کی تعداد ریگزار کے ذرات کی طرح ناقابل شمار ہے۔ یہی ذرات موضوع کے لئے مواد یا باتوں کے لئے مسالہ کا کام کرتے ہیں۔ آئے دن یہ قلم کار کے مشاہدہ میں آتے رہتے ہیں ۔۔ ان کو چنتا، سمیٹتا اور چھانٹتا رہتا ہے اور نت نئے تجربات حاصل کرتا رہتا ہے۔ ہر تجربہ کوئی نتیجہ لاتا ہے جو کسی اثر، کیف یا خیال کی نوعیت رکھتا ہے۔ یہ نتیجہ بہت ہی سوچا سمجھا، نہایت پکا پکایا اور بے حد موثر ہوتا ہے۔ یہیں سے قلم کاری کا آغاز ہوتا ہے۔ یہی اثر یا کیف وہ اساسی خیال یعنی (theme) ہوتا ہے جس پر نظم، ڈراما، ناول یا افسانہ جیسے اصناف کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ تجربہ قلم کاری کی جان ہے اور مواد کے بغیر قلم کار کے لئے تجربہ کی سعی و کاوش ناممکن ہے۔ یہ مواد جو حیات بخش خلیوں کی مثال ہیں، زندگی میں ہر طرف بکھرے ہیں، بکھرے ہی نہیں، بلکہ ان کے اختلاط و تولید سے ہر پل نئی باتیں اور نئے نئے خیالات ظہور میں آتے ہیں۔ ہماری بصارت ان مواد، انکی حرکت اور ان کے ربط و وصل سے دور رہ سکتی ہے مگر قلم کار کی بصارت سے ان کی پوشیدگی ممکن نہیں۔ اسے چشم وا نصیب ہے اور اپنی اس تیسری آنکھ سے وہ گرد و پیش کے احوال یا حالات کا کما حقہ جایزہ لیتا رہتا ہے۔ آئے دن نوع در نوع مواد، بڑے چھوٹے، اچھے برے، کھرے کھوٹے، اس کے مشاہدے میں آتے رہتے ہیں۔ ۔۔ بڑی خاموشی، ضبط و سکون کے ساتھ ان سے تجربات حاصل کرتا رہتا ہے۔ تجربات کی گھڑیاں قلم کار کی حیات کی بہت نادر گھڑیاں ہوتی ہیں۔ یہ ایسی اہم ساعت ہوتی ہے جب وہ اپنی ذات اپنی سیرت اور اپنی انفرادیت سے

بھی بے گانہ ہوجاتا ہے۔ جب وہ ایک عالم خودفراموشی میں مبتلا ہوتا ہے، جیسے اس کی شخصیت ہی ایک الہامی دور سے گزر رہی ہو۔ تجربے سے حاصل کردہ نتائج کو وہ پھر مختلف پیمانوں میں ڈھال دیتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ اپنے اس اساسی خیال کو وہ کو ایک مخصوص تحریری جامہ پہنا دیتا ہے۔ قلم کار کے مشاہدات میں جس قدر وسعت، گہرائی اور تیزی ہوگی، اس کی بصیرت اسی قدر حقیقت و صداقت سے ہمکنار ہوگی۔ اسی قدر اس کے مواد کھرے اور اس کے تجربات پختہ ہوں گے۔ اس کی قلم کاری میں پھر ایسی دائمی و آفاقی قدریں اپنی جگہ بنا لیں گی جو ہر جگہ اور ہر دور میں سورج جیسی روشن اور گلاب جیسی شگفتہ نظر آئیں گی۔

ادبی تحریروں کا دوسرا رخ یا اصناف کا دوسرا پہلو اسلوب یعنی (manner) ہوتا ہے۔ اسلوب کے لئے سب سے پہلے انشاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ انشاء میں زبان، زباں دانی، اصول قواعد اور آداب تحریر کا دخل رہتا ہے۔ ہر لفظ جو با معنی ہوتا ہے زبان میں اپنی ایک حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی اپنی زندگی ہوتی ہے اور قلم کار اس کی زندگی سے واقف ہوتا ہے ــ مثال کے لئے تین لفظ لیجئے جو بہت عام ہیں :- اعتبار، اعتماد اور اعتقاد۔ عموماً ان سے ایک ہی بات مراد لی جاتی ہے جس کا مطلب ہوتا ہے بھروسہ۔ لیکن قلم کار انھیں عام طریقہ سے ہرگز استعمال نہیں کرتا۔ وہ ان کے باہمی فرق کو بخوبی سمجھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ اعتقاد میں جس عقیدت کا جذبہ کارفرما ہے وہ اعتبار میں یکسر مفقود ہے۔ اعتماد میں جس تیقن کا وزن موجود ہے، لفظ اعتبار اس سے خالی ہے۔ قلم کار اچھے قلم کار کی شخصیت کا پہلا رخ ایک انشاء پرداز کا ہوتا ہے۔ انشاء پردازی اس کے فن کی صبح کاذب ہوتی ہے اور قلم کاری صبح صادق، اور وہ اس دور سے گزر چکا ہوتا ہے الفاظ کا صحیح استعمال ہی اچھی انشاء پردازی نہیں، بلکہ اچھی انشاء پردازی میں الفاظ کی حیات نو بخشی۔

ان الفاظ سے فقرے اور جملے بنتے ہیں اور ان سے تحریر کی شکل مرتب ہوتی ہے ــ یعنی خیالات دماغ سے اتر کر صفحہ قرطاس پر ثبت ہوجاتے ہیں۔ تحریر سے پھر انداز تحریر یا طرز نگارش رونما ہوتی ہے۔ الفاظ ایک دوسرے سے مل کر معانی کے ساتھ آپس میں ایک لطیف صوتی رشتہ قایم کرلیتے ہیں۔ ان کے باہمی ربط و تنظیم سے ایک ایسا ربط و اتحاد پیدا ہوجاتا ہے جس سے بحیثیت مجموعی پوری تحریر میں کوئی لب و لہجہ یا آہنگ پھوٹ پڑتا ہے۔ ہماری آنکھیں صفحہ قرطاس پر ہوتی ہیں اور خیالات کے تانے بانے یا واقعات کے نقش و نگار متصور ہونے لگتے ہیں۔

الغرض تحریر کی صنفی تشکیل میں اسلوب کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ خیالات یا واقعات کا وجود ہر صنف میں نفس کی مثال رکھتا ہے اور نفس کا تصور قالب کے بغیر ممکن نہیں۔ کون سی بات کیسے کہی جائے؟ یا کس طرح ادا کی جائے؟ اس مقصد کے لئے قالب کی ضرورت پڑتی ہے۔ کس مقام پر باتوں کی رفتار میں سرعت و تیزی پیدا کی جائے اور کس جگہ انھیں ثابت و صامت کردیا جائے؟ کہاں پر بات پھیلاؤ اور وسعت کی طالب ہے اور کہاں پر اسے اختصار کی حاجت۔ اس کے کس پہلو کو پس پردہ رکھا جائے اور کس کو بیرون پردہ؟ یہ تمام مرحلے اسلوب کے ذریعہ طے کئے جاتے ہیں۔ اسلوب کی حیثیت صنف میں اس ڈھانچہ جیسی ہوتی ہے جس پر خیالات یا واقعات مڑھے جاتے ہیں۔ ایہام (Pun) تشویش (Suspense) تقابل عروج (anti climax) چٹکلا (epigram) حرکت و عمل (action & movements) خاتمہ تمثیل (epilegue) خودکلامی (Soliloquee) درد (pathos) شدت (intensity) ضمنی وقفہ (interlude) طنز (Satire) ظرافت (honour) عروج (climax) کشاکش (tention) قول متناقض (paradox) جیسی نوع در نوع اصطلاحیں آپ نے سنی ہوں گی۔ اصطلاحیں اسلوب میں کل پرزوں کا کام کرتی ہیں۔ ان کے استعمال اور مناسب استعمال سے نفس تحریر کی وضاحت و صراحت کی جاتی ہے۔ ان کے ذریعہ تحریر میں لطف و دلکشی پیدا کی جاتی ہے ــ بات کیسی ہی نازک و لطیف، سنجیدہ و متین یا اعلیٰ و ارفع کیوں نہ ہو، یہ اس کے مناسب موضوع اور موضوع کے مناسب اسلوب یعنی قالب کے بطنی تعلق پر منحصر ہے کہ اس سے کیسا نتیجہ برآمد ہوتا ہے، یا پڑھنے والے کے دل و دماغ پر بحیثیت مجموعی وہ تحریر کیسا اثر چھوڑتی ہے۔ آپ جانتے ہیں قوی و توانا نفس کے لئے قالب کا مضبوط ہونا شرط ہے۔ نازک آبگینے ہی

لطیف و دقیق شئے کے متحمل ہو سکتے ہیں۔ ان میں سخت اور وزنی چیز کو سمونا غلطی ہوگی۔

آپ کے مطالعہ میں ایسی تحریریں ضرور آئی ہوں گی جو موضوع اور اسلوب کے نامناسب ربط و غیر متوازن اشتراک کا کھلا نمونہ ہیں۔ مثلاً ایسی نظمیں جن کا قالب غزل کا ہے یا ایسا افسانہ جن کی روح انشائیہ کی ہے۔ آپ غور کریں گے کہ ان نظموں میں غزل کی کیفیت نظر آئے گی اور ان افسانوں پر انشائیہ کی فضا چھائی ہوگی۔ یہ بے جوڑ ادبی تحریریں وہ مسخ کردہ اصناف ہیں جو اپنے اہل قلم کی جہالت کا نتیجہ ہیں۔ ایسے درزی کو آپ کیا کہیں گے جو مدراسی کوٹ کو شیروانی بنا کر لایا ہے؟ ایسے عطر فروش کو کہاں جگہ دیں گے جو روغن سبز پیش کرتے ہوئے اسے عطر گلاب کی بہترین قسم بتاتا ہے؟۔ ایسے حضرات کی تعداد ادب میں بھی کچھ کم نہیں۔ ان میں بعض تو قابل معافی ہیں کیونکہ وہ لاعلمی کے شکار ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔ اور فطری طور پر لکھتے ہیں، مگر وہ نہیں جانتے کہ وہ کیا لکھتے ہیں ——————— ——————— ان کے تاثرات کی روح کیا ہے؟ ان کے فکر پریشان کے لئے ادب میں کون سا پیمانہ موزوں اور مناسب ہے؟ ایسے اہل قلم کے فنی شعور پر آپ حیرت کر سکتے ہیں۔ لیکن بعض اہل قلم جو خیر سے بسیار نویس بھی ہیں، اس اعتماد کے ساتھ اپنی تخلیقات پیش کرتے ہیں کہ نہ پوچھئے۔ ادب میں ان کی 'عظیم' اور 'گراں قدر' تخلیقات کا کوئی مرتبہ نہیں۔ انکی تحریروں میں روح اور قالب کا باطنی تعلق مفقود ہوتا ہے۔ ان میں موضوع اور اسلوب کا وہ مناسب اشتراک نہیں ہوتا جس سے تحریر کو کوئی صنفی حیثیت حاصل ہو سکے۔ اس قسم کے مصنفین ادبی لحاظ سے maladjusted ہیں۔ یہ اپنی منزل اور راہ دونوں سے بے خبر ہیں۔ قدرت نے انھیں فن کار کا دل و دماغ بخشا ہے، مگر فنی شعور نہ ہونے کی وجہ سے ان کی تحریریں بے جان و لاحاصل ہیں۔ یہ ایسے قلم کار ہیں جو اپنے مقام صحیح اور جائز مقام سے یقیناً بے خبر ہیں۔ یہ وہ مخلوق ہیں جو اپنی سرحدوں کو توڑ پھوڑ کر ادب میں آوارہ گردی کرتے پھرتے ہیں۔ ان کی اس بے راہ روی کے ذمہ دار بڑی حد تک ہم پڑھنے والے بھی ہیں۔ ہم ان تصنیف کو ذوق و شوق سے پڑھتے ہیں۔ ان کی قلم کاری کی داد دیتے ہیں، حالانکہ یہ نہیں سمجھتے کہ عطر خس کو عطر گلاب کہا جا رہا ہے اور مدراسی کوٹ کو ہم جدید وضع کی شیروانی قرار دے رہے ہیں۔ ہماری نادانی کا نتیجہ ہے۔ ہمیں ادب اور غیر ادب کے فرق کو جاننا چاہئے ——————— ادب کے مختلف پیمانوں کو پہچاننا چاہئے اور تحریروں کو ان کی صنفی حیثیت کے بموجب معیار فن پر پرکھنا چاہئے۔

ہر ادبی تحریر جو اپنی ایک مخصوص صورت رکھتی ہے، ایک مکمل فن پارہ ہے۔ ادب میں اس کی اپنی ایک صنفی حیثیت ہے جس میں روح اور قالب یا موضوع اور اسلوب کا وجود لازمی ہے۔ موضوع اور اسلوب کے ربط اور اتحاد سے اس تحریر کو ایک صنف کا مرتبہ مل جاتا ہے۔

ہر صنف ایک اہم پیمانہ ہے جو کسی مخصوص کیفیت کی پیمائش کے کام آتا ہے۔ ادیب کا کام ترجمانی حیات ہے اور اس مقصد، دشوار مقصد کے لئے ادیب کو ان پیمانوں کی حاجت رہتی ہے۔ ایسے شخص کو آپ یقیناً فاتر العقل قرار دیں گے جو چار رتی سونا وزن کرنے کے لئے ترازو اٹھاتا ہے یا چار من کوئلا تولنے کو چھوٹا کانٹا سنبھالتا ہے یا چار ڈرام عرق ناپنے کو لوہے کا گز سیدھا کرتا ہے۔ ہر شئے کی اپنی ماہیت ہوتی ہے اور اسی کے بموجب اس کی پیمائش کی جاتی ہے ——— ادب کے یہ مختلف شعری اور نثری اصناف بڑے اہم ہیں اور یہ بڑے اہم کام کے لئے وقف ہیں۔

اس جگہ ہمارے سامنے طرز نگارش کا بھی سوال آجاتا ہے۔ اسلوب اور طرز نگارش کو بہ ظاہر مترادف خیال کیا جاتا ہے عام طور پر ہم ان سے ایک ہی مطلب لیتے ہیں، یعنی لکھنے کا ڈھنگ یا سلیقہ۔ لیکن یہ درست نہیں۔ ان میں فرق ہے ― یہ دو ادبی اصطلاحیں ہیں۔ اسلوب کے لئے انگریزی لفظ manner مستعمل ہے اور طرز نگارش کے لئے style۔ اسلوب کسی خاص نوع تحریر کا ڈھانچہ ہوتا ہے اور طرز نگارش تحریر کا رنگ روغن۔ ہر صنف میں اسلوب کا وجود لازمی ہے، مگر ہر تحریر میں اسلوب کا وجود لازمی نہیں۔ موضوع اور اسلوب کے ربط و اتحاد سے تحریر کو ایک مخصوص صورت نصیب ہو جاتی ہے۔ طرز نگارش سے تحریر

میں صرف رنگ و آہنگ پیدا ہوتا ہے، اسے کوئی صنفی حیثیت نہیں ملتی ۔ یہ قوت تحریر کی ایک ادا ہے ۔ یہ وہ روپ ہے جس سے باتوں کے انداز و تیور میں شان اور آن بان لائی جاتی ہے ۔ آپ کے مطالعہ میں ایسے افراد آئے ہوں گے جن کی گفتگو میں بڑی جاذبیت ہوتی ہے ۔ ان کی چلتی پھرتی باتوں میں گرویدگی کا مادہ ہوتا ہے ۔ اس کے برخلاف کچھ افراد ایسے ہوتے ہیں جن کی گفتگو میں کوئی دلکشی نہیں ہوتی ۔ حد تو یہ ہے کہ ان کی کار آمد اور نیک باتوں میں بھی کوئی کشش محسوس نہیں ہوتی ۔ آپ غور کیجئے یہ فرق انداز گفتگو کا ہے، جسے ہم آپ لطف بیان کہتے ہیں ۔ طرز نگارش بھی دراصل قلم کار کا لطف بیان یا حسن کلام ہے ۔ اس سے تحریر میں ایک روانی یا بہاؤ پیدا ہو جاتا ہے اور تحریر میں دلکشی آجاتی ہے ۔ نثری ادب میں خصوصاً طرز نگارش کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے کیونکہ اساسی لحاظ سے نثر لطف ترنم سے بے نیاز ہوتی ہے ۔

ادب میں طرز نگارش کی کوئی اپنی انفرادی حیثیت نہیں ہوتی ۔ یہ اسلوب میں ضم ہوتی ہے ۔ یہ اصناف کی رونق میں اضافہ کرتی ہے ۔ اس کے ابھار اور چمک سے اسلوب میں چار چاند لگ جاتے ہیں ۔ مگر اسلوب میں طرز نگارش کا جلوہ پیدا کرنا آسان نہیں ۔ یہ دشوار کام ہے جو سعی و کاوش سے ممکن نہیں ۔ ہر قلم کار اسے حسن و خوبی سے انجام نہیں دے سکتا ۔ علمی لیاقت اور ریاض سے تحریر میں چمک دمک لائی جا سکتی ہے، پر یہ ملمع کی مثال ہے ۔ انداز بیان میں لطف پیدا کرنا بزور بازو والا معاملہ نہیں ۔ یہ فطری دین ہے ۔

یہ کہا گیا ہے کہ اسلوب میں طرز نگارش کی انفرادی حیثیت نہیں ہوتی ۔ یہ اسلوب میں ضم ہوتی ہے ۔ مثال کے طور پر حالی اور پریم چند کے نام لئے جاتے ہیں ۔ کامیاب مقالہ نگار اور افسانہ نگار کی حیثیت سے قلم کار بالترتیب اپنے ادبی دائرہ میں بڑے کامیاب ہیں ۔ ان کی تحریروں کی صنفی پختگی کے بابت کوئی دو رائے نہیں دی جا سکتیں، خیالات اور واقعات کے اظہار کے لئے یہ مصنفین جن پیمانوں کا انتخاب کرتے ہیں، اس کی پیشکش میں انھیں فنی ضابطوں اور معیار کا پورا پاس ہے آپ دیکھیں گے کہ حالی کے مقالوں اور پریم چند کے افسانوں میں فنکارانہ محاسن کے ساتھ ایک بات اور بھی نظر آتی ہے، جو انداز بیان کی خصوصیت ہے ۔ انھیں بات کہنے کا کچھ ایسا سلیقہ حاصل ہے ۔ ان کے انداز بیان میں کچھ ایسی دلربائی ہے جس سے ان کے مقالوں اور افسانوں میں امتیاز پیدا ہو جاتا ہے یہی خاص سلیقہ یا انداز بیان ان مصنفین کو "صاحب طرز" ادیب کا مرتبہ بخشتا ہے ۔ یہ ان عظیم قلم کاروں میں شامل ہو جاتے ہیں جن کی تحریر نام دیکھے بغیر پہچان لی جا سکتی ہے ۔ انداز بیان کی اس خصوصیت کو مغربی مصنف کارڈینل نیومین نے پرچھائیں (Shadow) سے تشبیہ دی ہے، جو بے حد موزوں ہے ۔ آپنے ایسی تصویریں دیکھی ہوں گی جنھیں سلہوٹ کہتے ہیں ۔ ایسی فوٹوگرافی ہے جس میں چہرے کے خد و خال یا نقش و نگار نظر نہیں آتے، بلکہ صرف چہرے کا ایک Side pose سیاہ پرنٹ میں اتارا جاتا ہے ۔ یہ رخ گویا چہرے کی محض پرچھائیں سامنے لاتا ہے ۔ ہم اس عکسی رخ کو دیکھ کر تصویر پہچان لیتے ہیں ۔ بس یہی حال اسلوب میں طرز نگارش کا ہوتا ہے ۔ فن پاروں میں اسے پرچھائیں تصور کیجئے جس سے قلم کار کی شناخت ممکن ہے ۔

شاید آپ یہ کہیں کہ ہر اہل قلم کی تحریر میں کوئی ادا یا روپ ضرور ہوتی ہے ۔ یا ہر ادیب، خواہ وہ کسی درجہ کا ہو، اپنی طرز نگارش رکھتا ہے — ایسا خیال کرنا درست ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ ہر ادیب کی قوت تحریر کی ایک ادا ہوتی ہے ۔ آپ کے سامنے ایسے بیسیوں ادیب موجود ہیں جو اپنے تاثرات کو صرف افسانوی پیمانوں میں ڈھالتے ہیں ۔ یہ ایک ہی دور کے افسانہ نگار ہیں، مگر اسکے باوجود ان کی تحریروں کی ادائیں مختلف ہیں ۔ یعنی ہر افسانہ نگار ایک مخصوص طرز نگارش رکھتا ہے — اس بات سے انکار کی گنجائش نہیں ۔ مگر اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ایسے افسانہ نگار محض دو چار ہیں جنھیں ہم "صاحب طرز" افسانہ نگار کا مرتبہ دے سکیں ۔

اس حقیقت کو یوں سمجھئے کہ انسان کی سرشت میں ایک بے حد لطیف اعلیٰ مادہ ہوتا ہے جسے ہم اپنی آسانی کے لئے "طبع" کا نام دے سکتے ہیں ۔ یہ مادہ انسان کی ذات کے ہر پہلو پر نظر انداز ہوتا ہے ۔ یہ اس کی پسند، مذاق، طبیعت، اور رجحان کی غمازی کرتا ہے اس کی جھلکیاں ہمیں انسان کے قول و فعل اور حرکات و سکنات میں صاف نظر آتی ہیں ۔ یہ بحیثیت مجموعی یہ مادہ انسان کی فطرت کا ایسا جوہر ہے جس سے اس کی شخصیت میں ایک انفرادیت پیدا ہو جاتی ہے ۔ یہ جوہر یا طبع تقریباً ہر انسان میں تو ہوتا ہے، مگر اس کے وجود اس کی نمو اور اس کی توانائی میں وراثت، تربیت و تعلیم اور ماحول کا بڑا اثر ہوتا ہے ۔ ہر انسان میں یہ جوہر ایک جیسا نہیں ہوتا بعض انسان میں یہ بہت اعلیٰ ہوتا ہے، اس قدر اعلیٰ کہ سوسائٹی میں اس کی ذات ہی غیر معمولی ہو جاتی ہے ۔ ایسے افراد کو ہم genious کہتے ہیں ۔ ان کی شخصیت کے ہر پہلو سے ایک بے مثال انفرادیت پھوٹی پڑتی ہے ۔ لیکن آپ جانتے ہیں کہ ایسے افراد کی تعداد کم بلکہ بہت ہی کم ہوتی ہے ۔

اس طبع کی کارفرمائیاں ہمیں ادب کی دنیا میں بھی نظر آتی رہتی ہیں ۔ ادیب کی نگارشات پر بھی اس افتادِ طبع کے چھینٹے پڑتے ہیں ــــــــــ یا اس کی تیزی، طباعی، کے بموجب اس کی قلم کاری پر بھی ایک رنگ آ جاتا ہے ۔ اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ ہر ادیب کی تحریر میں ایک ادا ہوتی ہے ۔ لیکن یہ ادا کوئی نمایاں مقام یا امتیازی سطح نہیں رکھتی ۔ یہ اس پایہ کی نہیں ہوتی جو قلم کاری میں ادیب کی صورت گری کر سکے ۔ یہ وہ عکس یا پرچھائیں نہیں ہوتی جس سے ادیب کے خد و خال اور نقش و نگار کا پتہ چل جائے ۔

ہر پڑھا لکھا خود اپنے عزیز و اقارب کو خط لکھتا ہے اور کبھی کبھی بہت جی لگا کر لکھتا ہے ۔ خطوط نویسی کا شغل ادبی اور غیر ادبی دونوں ہوتا ہے ۔ آپ ان خطوں کو پڑھئے جو ادیب کی قلم کاری کا نتیجہ ہیں ۔ اردو میں ایسے فنی مراسلوں کی کمی نہیں ۔ ان کی اچھی خاصی تعداد ہے ۔ مگر آپ غور کریں گے کہ غالب کے خطوں میں جو بات ہے وہ دوسری جگہ نہ ملے گی ــــــــــ یہ اسی وصف کا نتیجہ ہے جس نے غالب کے مراسلوں کے اسلوب میں ایک امتیاز پیدا کر دیا ہے ۔ یہ امتیاز وہ انفرادیت ہے جو اس عظیم فنکار کی طباعی کی دلیل ہے ۔ یہ وہ پرچھائیں ہے جس سے اردو کے ہزاروں خطوں میں غالب کا کوئی ایک خط بھی نام دیکھے بغیر پہچان لیا جا سکتا ہے ۔

صوفی فلاسفہ

امام غزالی

(۱)

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

حجۃ الاسلام زین الدین ابو حامد محمد بن محمد الغزالی کے متعلق ایک طرف تو اُن کے موافقین کی یہ رائے ہے کہ جس طرح یہود میں حضرات انبیاء کے بعد ابن میمون فلسفی سے عظیم تر شخصیت کوئی نہیں ہوئی[1] اسی طرح مسلمانوں میں رسول اللہ کے بعد امام غزالی سے عظیم تر ہستی کوئی نہیں پائی جاتی[2] دوسری طرف امام غزالی کے مخالفین کی نظر میں وہ علم الحدیث سے ناواقف تھے[3] اور انھوں نے احیاء العلوم میں چھ سو ضعیف اور موضوع احادیث نقل کر دیں[4]۔ اسی کے ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ان کا کوئی خاص مذہب نہ تھا اور وہ صوفیوں میں صوفی فلسفیوں میں فلسفی اور اشاعرہ میں اشعری تھے[5]، بلکہ انھوں نے فلسفۂ یونان کا رد بھی اہل سنت کو خوش کرنے کی غرض سے کیا ورنہ دراصل وہ فلسفۂ یونان کے دلدادہ تھے اور انھوں نے تہافۃ الفلاسفۃ کے بعد فلسفۂ یونان کی حمایت میں ایک اور رسالہ سپرد قلم کیا تھا جس کا علم اُن کے بعض مقربین کو تھا[6] اور مولانا عبد السلام ندوی نے تو شہر زوری کی طبقات الحکماء کے (صفحہ ۱۸) سے یہ عبارت نقل فرما کر کہ "امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفۃ میں زیادہ تر یحیٰ نحوی کی اُن کتابوں سے فایدہ اُٹھایا ہے جو اُس نے فلسفۂ یونان کی رد میں تحریر کی تھیں[7]۔ امام غزالی کے سر سے اس مشہور کتاب کی تصنیف کا سہرا بھی نوچ ڈالا۔

امام غزالی نے "المنقذ من الضلال" میں جسے اُن کی خود نوشت سوانح عمری کا لقب دیا جا سکتا ہے اپنے اشعری ہونے کی بھی تصریح کی ہے اور صوفی ہونے کی بھی[8]۔ لیکن چونکہ صوفی فلاسفہ کے تصوراہ کی تمہید میں تصوف پر فلسفۂ یونان کے اثر کے متعلق بحث کی جا چکی ہے اور یہ دکھایا جا چکا ہے کہ امام غزالی کے عصر سے قبل کم از کم ابو سعید ابو الخیر کے تصوف اور نام نہاد اسلامی فلسفہ میں عینیت تھی[9] بنا بریں یہاں اشاعرہ پر فلسفۂ یونان کے اثر کا ذکر کافی ہوگا۔

اشاعرہ کی ابتدا ابو الحسن علی بن اسمٰعیل نے معتزلہ سے جدا ہو کر کی۔ علی بن اسمٰعیل، امام غزالی کی طرح شافعی المذہب تھے ۲۶۰ھ

---

۱ "The guide for The Perplexed" page 7

۲ "The Faith & Practice of Alghazali" page 14

۳ "تلبیس ابلیس" مطبوعہ دہلی صفحہ ۲۵۵ — ۴ "حکمائے اسلام حصہ اول" مطبوعہ اعظم گڑھ صفحہ ۴۴

۵ حوالۂ سابق صفحہ ۴۰۵ — ۶ "تاریخ فلاسفۂ اسلام" صفحہ ۹۵

۷ "حکمائے اسلام حصہ اول" صفحہ ۱۴۴

۸ "The Faith & Practice of Alghazali" Page 15

۹ "ترجمہ کتاب اشارات" مطبوعہ طہران صفحہ ۵

مطابق ۸۷۳ء[۱] میں پیدا ہوئے اور ۳۳۰ھ میں وفات پائی[۲]۔ ابوالحسن علی بن اسمٰعیل جنہیں رسول اللہ کے صحابی حضرت ابوموسیٰ اشعری کی نسل میں ہونے کی وجہ سے اشعری کہا جاتا ہے اُس عصر میں پیدا ہوئے جب ائمہ اربعہ کے مقلدین علم کلام کو نہایت مذموم سمجھتے تھے، اور نہ صرف امام احمد بن حنبل کا یہ قول کہ "علمِ کلام کے عالم زندیق ہیں[۳]" اور امام شافعی کا یہ ارشاد کہ "شرک کے علاوہ کسی گناہِ کبیرہ میں مبتلا ہونا علمِ کلام میں نظر کرنے سے بہتر ہے[۴]" معروف تھا بلکہ بعض علماء کا تو یہ فتویٰ تھا کہ متکلمین کو چھڑیوں سے مارا جائے[۵]۔ علمِ کلام سے صرف شیعہ، معتزلہ اور متکلمین کو شغف تھا۔

ابوالحسن الاشعری نے مسلمانوں کے اس اعتراض کا کہ "چونکہ رسول اللہ اور ان کے خلفاء اور صحابہ نے نہ صفات الباری میں کلام کیا نہ جسم و عرض میں لہٰذا ان امور میں تکلم بدعت اور ضلالت ہے[۶]"۔ یہ جواب دیا کہ اولاً تو خود قرآنِ حکیم میں حضرت ابراہیم کے ذکر میں حرکت و سکون کی بحث ہے[۷]۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے صفات اور نفیٔ تشبیہ کا ذکر بھی قرآنِ حکیم میں پایا جاتا ہے[۸]۔ ثانیاً یہ کہ جب قرآنِ حکیم کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کا کوئی ذکر نہ خود قرآنِ حکیم میں ہے نہ کسی صحیح حدیث میں اور اس کے باوجود حضرت امام احمد بن حنبل نے قرآنِ حکیم کو غیر مخلوق سمجھا اور اس کے مخلوق کہنے والے کو کافر کہا اور عنبری۔ وکیع۔ عبدالرحمٰن بن مہدی وغیرہم نے اس قول میں امام احمد بن حنبل کی ہمنوائی کی اور عمرو بن دینار۔ سفیان بن عیینہ اور حضرت امام جعفر صادق نے یہ ارشاد فرمایا کہ "قرآنِ حکیم نہ خالق ہے نہ مخلوق"۔ یعنی بہر حال ان تمام حضرات نے ایسے امر میں سکوت سے کام نہیں لیا جس میں حضرت محمد مصطفےٰ نے سکوت فرمایا تھا تو پھر جب خلقِ قرآنِ حکیم کے بارے میں تکلم مستحسن ہے اور رسول اللہ کے سکوت کے باوجود نذور و عتق و وصایا میں تکلم اور امام مالک۔ امام ثوری۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی تصانیف مقبول ہیں علمِ کلام کیونکر جایز ہو سکتا ہے[۹]؟

مجھے پروفیسر واٹ کی اس رائے سے اتفاق ہے کہ عامۃ المسلمین کو ایک حد تک فلسفۂ یونان سے آگاہ کرنے والے امام اشعری ہیں[۱۰]۔ لیکن باوجودیکہ امام اشعری نے فلسفۂ یونان کا مطالعہ محض اس غرض سے کیا تھا کہ اسلام کی حمایت کی جا سکے تاہم اُن کی وفات کے سو سال کے اندر اندر اُن کے متبعین یعنی اشاعرہ الٰہیات میں ارسطو کی طرح تعددِ قدماء کے قایل ہو گئے۔ چنانچہ علامہ ابن حزم الاندلسی نے اشاعرہ کے متعلق یہ الفاظ سپردِ قلم کئے ہیں۔ "اشعری نے اپنی کتاب مجالس میں تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ چند اشیاء ہیں جو اُس کے سوا ہیں اور ازلی ہیں۔ اس مذہب کے بعض معتقدین سے میں نے کہا کہ جب تم کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے ہمراہ پندرہ صفات ہیں جو سب غیر اللہ ہیں اور سب ازلی ہیں تو پھر تم نصاریٰ پر کیوں اعتراض کرتے ہو؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہم نے صرف اس لئے نصاریٰ پر اعتراض کیا کہ انھوں نے اللہ کے ہمراہ صرف دو چیزیں مانیں اور زیادہ نہیں مانیں[۱۱]"۔ امام غزالی نے بھی اشعری ہونے کے باوجود اعتراف کیا کہ "فالاشعریۃ یقولون الحق حیّ بحیاۃ عالم بعلم قادر بقدرۃ مرید بارادۃ سمیع بسمع بصیر ببصر متکلم بکلام[۱۲]" اور اس عبارت کے بعد قدریہ کے اس مذہب کو کہ صفات عین ذات ہیں اور خدا حی بذاتہ عالم بذاتہ ہے خطا قرار دیا۔

۱؎ "A Literary History of Persia" Vol I page 352

۲؎ "استحسان الخوض" للاشعری مطبوعۂ حیدر آباد ٹائٹل پیج ——— ۳؎ "تلبیس ابلیس" مصنفۂ علامہ ابن جوزی مطبوعۂ دہلی صفحہ ۱۱۴ ———

۴؎ حوالۂ سابق صفحہ ۱۱۵ ——— ۵؎ حوالۂ سابق ——— ۶؎ "استحسان الخوض" للاشعری مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحہ ۲ ——— ۷؎ حوالۂ سابق صفحہ ۴ ———

۸؎ حوالۂ سابق صفحات ۹ - ۱۰ ——— ۹؎ "استحسان الخوض" مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحات ۱۲ - ۱۱ -

۱۰؎ "The Faith & Practice of Alghazali" Page 13

۱۱؎ "ملل و نحل" مترجمۂ مولانا عمادی جلد سوم صفحات ۳۱ - ۲۳۵ -

۱۲؎ "فرائد اللآلی من رسائل الغزالی" مطبوعۂ مصر صفحات ۳۰۳ - ۳۰۲ -

غالباً اشاعرہ کے اسی قسم کے معتقدات کی وجہ سے دیالمہ کے زوال کے بعد ۴۵۶ھ (۱۰۶۳ء) میں خراسان کے منبروں سے شیعوں کے ساتھ اشاعرہ پر بھی لعنت بھیجی گئی، امام غزالی کے استاد امام الحرمین الجوینی کو خراسان چھوڑنا پڑا اور ۱۰۶۴ء میں خود بغداد لے کے اشاعرہ کے خلاف یہ طوفانِ نفرت اتنا کم ہوگیا کہ نظام الملک کے قایم کردہ مدرسہ میں اشاعرہ کے مسلک کی تعلیم دی جانے لگی۔[1] پھر چونکہ امام غزالی کی ولادت ۴۵۰ھ (۱۰۵۸ء) میں اور وفات ۵۰۵ھ (۱۱۱۱ء) میں ہوئی[2] لہذا یہ کہنا صحیح ہوگا کہ تینتیس برس کی عمر میں بغداد کے مدرسۂ نظامیہ کے استادِ اعلیٰ ہونے کے باوجود امام غزالی کے دل سے اُس طوفانِ تعصب کی تلخی دور نہیں ہوئی جو اشاعرہ کے خلاف علی العموم اور امام غزالی کے استاد امام الحرمین الجوینی کے خلاف پیدا ہوگئی تھی اور اسی وجہ سے امام غزالی نے اپنی تصانیف میں حزم و احتیاط سے کام لیا ہے اور نوافلاطونی عقاید کو پیش کیا بھی ہے تو ہزاروں آیات و احادیث کے درمیان تاکہ ناظر بنظر اول بدگمان نہ ہوسکے۔

مثلاً اس وقت جو رسالہ اکسیر ہدایت' ترجمۂ "کیمیائے سعادت" میرے پیش نظر ہے۔ اس کے ۱۸۶۲ء کے مطبوعہ نسخہ میں امام غزالی نے شروع اور آخر میں بالکل محدثانہ انداز سے مختلف عقاید و مسایل سے بحث کی ہے لیکن صفحہ ۷۵ پر وحدۃ الوجود کا نظریہ خالص یونانی انداز میں اس طرح پیش فرمایا گیا ہے۔ "معرفت میں ایک مقام ایسا آتا ہے کہ انسان حقیقت میں بھی وہی دیکھتا ہے جو عالم وجود میں ہے[3] یعنی یہ کہ ۔۔ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ مرتبط ہیں اور آسمان۔ زمین۔ ستارے وغیرہ اجزائے عالم میں باہم وہی نسبت ہے جو ایک ہی حیوان کے اعضا میں باہم پائی جاتی ہے' یا مثلاً رسالۂ مشکوٰۃ الانوار میں آیات و احادیث سے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ منبع اول "النور لذاتہ و بذاتہ"[4] صرف ایک ہے جس سے اشیاء پر نزولِ نور ہوتا ہے صریح الفاظ میں اعتراف فرمایا ہے کہ "العارفون بعد العروج الی سماء الحقیقۃ اتفقوا علیٰ انہم لم یروا فی الوجود الا الواحد الحق لکن منہم من کان لہ ہذہ الحالۃ عرفاناً علمیاً ومنہم من صار لہ ذوقاً وحالاً وانتفت عنہم الکثرۃ بالکلیۃ"[5] یعنی آسمان حقیقت تک پہونچنے کے بعد تمام عرفاء اس امر پر متفق ہیں کہ وجود محض وحدت ہے ہاں فرق اتنا ہے کہ بعض عرفاء اس حقیقت کو علم سے دریافت کرتے ہیں اور بعض وجدان سے' بہر نوع اس امر پر سب کا اجماع ہے کہ وجود میں کثرت نہیں ہے اور فلسفۂ یونان کی عقلی اور وجدانی شاخوں کے اس اجماع کا ذکر فرمانے کے بعد امام غزالی نے مشایخ صوفیہ کے اقوال کو یہ فرماکر کمالِ عشق پر محمول کیا ہے" واستغرقوا فیہا عقولہم فصاروا کالمبہوتین فیہ ولم یبق فیہم متسع لذکر غیر اللہ ولا لذکر انفسہم ایضاً فلم یبق عندہم الا اللہ فسکروا سکراً وقع دونہ سلطان عقولہم فقال بعضہم انا الحق وقال الآخر سبحانی ما اعظم شانی وقال الآخر ما فی الجبۃ الا اللہ وکلام العشاق فی حال السکر یطوی ولا یحکی فلما خفف عنہم سکرہم وردوا الی سلطان العقل الذی ہو میزان اللہ فی ارضہ عرفوا ان ذلک لم یکن حقیقۃ الاتحاد بل یشبہ الاتحاد"[6] یعنی وجود محض میں غور و خوض کے بعد ان کی عقل رخصت ہوجاتی ہے وہ مبہوت ہوجاتے ہیں اُن کو نہ غیر اللہ کے ذکر کی فرصت ہوتی ہے نہ خود اپنے نفوس کی اُن کی عقل کی رخصت کے بعد ان پر کیف کا عالم طاری ہوجاتا ہے اور اسی عالم سکر میں کوئی (حلاج) یہ کہہ اٹھتا ہے کہ میں خدا ہوں کوئی (بسطامی) سبحانی ما اعظم شانی پکار اٹھتا ہے اور کوئی (جنید) یہ کہہ جاتا ہے کہ میرے جبّے میں خدا کے علاوہ کچھ نہیں ہے' لیکن جب عشاق کے عشق کا نشہ کم ہوتا ہے اور وہ عقل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اُن کی سمجھ میں آتا ہے کہ خالق اور مخلوق کا اتحاد حقیقی معنوں میں اتحاد نہیں بلکہ اتحاد کے مشابہ ہے۔

لہ "A Literary History of the Arabs" page 380

[2] "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدرآباد صفحہ ۸۹

[3] "The Faith & Practice of Alghazali" page 11

[4] "الجواہر الغوالی" مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر صفحہ ۱۲۰ ـ [5] ایضاً السابق صفحہ ۱۲۲ ـ [6] "الجواہر الغوالی" مطبوعۂ مصر صفحات ۱۲۳-۱۲۲۔

فلسفۂ یونان کے مدرسۂ وجدان کے ساتھ ساتھ مدرسۂ عقل کی حمایت نے سب سے پہلے ابن رشد کے دل میں یہ خیال پیدا کیا کہ امام غزالی نے مصلحتہً فلاسفۂ یونان کی مخالفت کی ورنہ حقیقتہً وہ اُن کے ہم نوا تھے اور تہافتہ التہافتہ میں کبھی ابن رشد نے اس خیال کو ان الفاظ میں ظاہر کیا کہ ا۔ " انما ارد و غزالی مداہنتہ اہل زمانہ"[۱] یعنی امام غزالی نے ابنائے زمانہ کو خوش کرنے کے لیے فلاسفہ کی مخالفت کی اور کبھی یہ تحریر فرمایا کہ شریعت کی " ردائے اعظم" کو سب سے پہلے خوارج نے متغیر کیا پھر معتزلہ نے پھر اشاعرہ نے پھر صوفیہ اور ان سب کے بعد لیکن ان سب سے زیادہ متغیر کرنے والے امام غزالی تھے[۲] اور ابن رشد کی طرح ابن طفیل اور موسیٰ بن ناربون کا بھی یہ خیال تھا کہ امام غزالی نے فلاسفۂ یونان کے عقائد کی مخالفت اہلِ سنت کو خوش کرنے کے لئے کی ورنہ حقیقتاً وہ ان عقاید کو صحیح مانتے تھے اور تہافتہ الفلاسفہ کی تصنیف کے بعد انھوں نے دو رسالے فلاسفہ کی حمایت میں مرتب کئے جن کا علم صرف امام غزالی کے مقربین کو تھا[۳]۔ لیکن ہمارے عصر کے مغربی محققین کا یہ فیصلہ ہے کہ فلسفہ کی حمایت میں امام غزالی نے کوئی رسالہ تصنیف نہیں کیا اور " رسالہ وضعہا ابوحامد بعد التہافتہ" اور " المضنون" غلط طور پر امام غزالی سے منسوب ہیں[۴]۔ میری رائے بھی یہ ہے کہ امام غزالی نے اپنے مختلف تصانیف میں[۵] فلسفۂ یونان کی وجدانی شاخ کی علی الاعلان موافقت کی ہے اور فلسفۂ یونان کی عقلی شاخ کی ضمناً صرف ایک رسالہ میں[۶]۔ لہٰذا ابن طفیل یا ابن رشد کے قول پر اعتماد کر کے بعض مجہول رسالوں کو امام غزالی کی تصنیف سمجھنا قرینِ صواب نہیں ہے۔

---

[۱] " تہافتہ التہافتہ" مطبوعہ مصر صفحہ ۱۱ ——— [۲] " فلسفۃ ابن رشد" مطبوعہ مصر صفحہ ۹۹ ——— [۳] تاریخ فلاسفۃ الاسلام، مطبوعہ حیدرآباد صفحات ۹۲-۹۵

[۴] "The Faith & Practice of Al-ghazali" Page 13

[۵] " احیاء العلوم" مطبوعہ مصر ——— " رسالۃ التوحید" مطبوعہ مطبع محمودیہ مصر ——— " الجام العوام عن علم الکلام" مطبوعہ مصر ———

[۶] " الجواہر الغوالی" مطبوعہ مصر صفحات ۲۳-۳۲۔

خلیل جبران خلیل

(ایک جائزہ)

سید نہال حسن رضوی (علیگ)

خلیل جبران نے لبنان کے بشیری شہر کے ایک باعزت عیسائی خاندان میں ۶ جنوری ۱۸۸۳ء کو جنم لیا۔ اس کے سوتیلے بھائی کا نام پیٹر تھا۔ اس کی دو بہنیں، مریانہ اور سلطانہ تھیں۔ جبران کے والد کا نام یوسف اور والدہ کا نام کمیلا رحمی تھا۔ اس کا خاندان عیسائی مذہب کے میرونائٹ فرقہ سے تعلق رکھتا تھا۔

اقتصادی مشکلات اور ناسازگار حالات کی وجہ سے خلیل جبران کی والدہ مع اپنے خاندان کے ۱۸۹۴ء میں امریکہ چلی گئی تھیں۔ جبران کے والد یوسف کسی وجہ سے ان کے ساتھ نہ جاسکے۔ جمیلہ رحمی اور اس کی لڑکیاں سلائی اور بُنائی وغیرہ سے اچھی خاصی رقم جمع کر لیا کرتی تھیں۔ خلیل کے والدین کی خواہش تھی کہ وہ نوکری کے بجائے اعلیٰ تعلیم حاصل کرے۔ اس کی غیر معمولی ذہانت، خدا داد قابلیت اور ابھرتی ہوئی شخصیت پر ان کو بلا کا ناز تھا کیونکہ وہی اس خاندان کا چشم و چراغ اور مستقبل میں غریب والدین کی امیدوں کا مرکز تھا۔ خلیل کا باپ یوسف ایک جاہل گذریا تھا لیکن جبران کو اپنے والد کے نقش قدم پر نہیں چلنا تھا، وہ تو علم کی دولت حاصل کرنا چاہتا تھا۔ جبران کی ماں ایک سے زائد زبانیں جانتی تھی اور علم موسیقی سے بھی بے بہرہ نہ تھی۔ وہ خلیل کو اکثر نصیحت آمیز اشعار اور کہانیاں سنایا کرتی تھی۔ لبنان کا ملک قومی اور ملکی قصص و حکایات کے لئے بہت مشہور ہے۔ اس سرزمین کی خاک میں نہ جانے کتنے نغمے اور افسانہائے عہد کہن دفن ہیں جن کی صدائے بازگشت آج بھی فضا میں گونجتی رہتی ہے۔ خلیل بچپن ہی سے اپنی ماں کی زبانی ان قصوں کو سنتا! - ان حکایات سے لطف اندوز ہوتا تھا، جو انجام کار اس کی ذہنی و دماغی تربیت کے لئے موثر ثابت ہوئے۔ خلیل کا جسم سڈول، خوبصورت بال گھونگھر والے اور رنگ گورا تھا۔ اس کی خوبصورت چمکدار آنکھوں سے سنجیدگی اور ذہانت ٹپکتی تھی۔

بوسٹن کے ایک اسکول میں اس کی تعلیمی زندگی کا آغاز ہوا۔ دو سال کے اندر اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کی وجہ سے انگریزی پڑھنا اور لکھنا سیکھ گیا تھا۔ اس کا اصلی نام خلیل جبران خلیل تھا۔ اختصار کے طور پر اس کو صرف خلیل جبران کہکر پکارا جاتا تھا اور اسی نام سے وہ ادبی حلقوں میں متعارف ہوا اور غیر فانی شہرت حاصل کی۔

بوسٹن میں دو سال گزارنے کے بعد اس کا خاندان پھر شام لوٹ آیا اور اس کو بیروت کے میرونائٹ فرقہ کے اسکول میں داخل کردیا گیا۔ اس کی تعلیمی زندگی کا آغاز دراصل اسی اسکول سے ہوتا ہے۔ یہاں اس نے اپنی مادری زبان عربی کا گہرا مطالعہ کیا اور عربی میں شاعری شروع کردی اور خلیل کا شمار عربی ادب کے مشاہیر و کہنہ مشق اصحاب قلم میں ہونے لگا۔

میٹرک پاس کرنے تک خلیل نے اپنے نصاب کی کتب کے علاوہ فرانسیسی علم طب، قانون، مذہب، تاریخ اور موسیقی کا بھی اچھی طرح مطالعہ کیا۔ پندرہ سال کے سن میں اس نے " The Prophet " دی پرافٹ لکھی۔ فلسفہ سے بھی اس کو لگاؤ تھا۔ " الحقیقت " جو کہ اپنے وقت کا اچھا ادبی و علمی رسالہ تھا، خلیل کی ادارت میں شایع ہونے لگا اسی رسالہ میں فلسفہ کے موضوع پر اس کے

مضامین ہوا کرتے تھے۔ وہ ایک اچھا مصوّر بھی تھا۔ اس نے قدیم عربی شعراء اور حکماء کی بہت سی قلمی تصویریں بھی بنائی تھیں۔

چار سال کے بعد اس کو پھر امریکہ جانا پڑا۔ وہاں اس نے انگریزی ادب کا مطالعہ سنجیدگی سے کیا۔ بوسٹن واپس آنے پر اس کو اپنی بہن سلطانہ کی موت کی خبر ملی۔ ابھی یہ زخم مندمل بھی نہ ہونے پایا تھا کہ ایک سال بعد پیٹر پلیگ کا شکار ہو گیا۔ ستم بالائے ستم اسی سال جون ۱۹۰۳ء میں اس کی ماں اس دار فانی سے رخصت ہو گئی۔ پے در پے صدمات سے خلیل غمگین رہنے لگا۔ اب صرف اس کی بہن مریانہ، خلیل کی دیکھ بھال کیا کرتی تھی۔ رنج و غم سے چور ہو کر خلیل نے باہر کی دنیا سے قطع تعلق کر لیا۔ اور صرف تنہائی ہی اس کی غمگسار رہ گئی۔

مریانہ، خلیل کی دیوانگی دیکھ کر گھبرا گئی۔ جب مریانہ نے خلیل کو سمجھایا اور اپنی ماں کی آخری خواہش پوری کرنے کو کہا۔ تو اس نے پھر مطالعہ شروع کر دیا اور ساتھ تصنیف و تالیف کا کام بھی۔ اس دوران میں خلیل نے فنِ مصوری کی طرف بھی دھیان دیا۔ لیکن اس کی سب تصاویر آگ لگنے کے سبب جل کر خاکستر ہو گئیں۔

اس عرصہ میں خلیل جبران کی ملاقات میری ہاسکیل سے ہوئی۔ یہ تعلق روز بروز مضبوط ہوتا گیا اور پھر یہ دوستی میں تبدیل ہو گیا دونوں نے اسی تعلق کو تا زندگی نباہا۔ میری ہاسکیل ہی سب سے پہلی عورت تھی جس نے خلیل کی تصاویر کو سمجھا۔ وہ ان تصاویر کی کلاسکیت سے بہت زیادہ متاثر ہوئی۔ مصوری کی مشق کے لئے خلیل کو فرانس بھیجنے کا سہرا میری ہاسکیل ہی کے سر ہے۔ خلیل نے پیرس میں ۱۹۰۸ء تک مصوری کی مشق کی۔ اس دوران میں اس کی ملاقات مصورِ اعظم رودین (Rodin) سے ہوئی۔ جو خلیل کی تصاویر سے بہت متاثر ہوا۔ رودین خلیل کو "بیسویں صدی کا ولیم بلیک" کہا کرتا تھا۔ دو سال پیرس میں گزارنے کے بعد خلیل نیویارک لوٹ آیا اور زندگی کے آخری لمحات تک وہیں رہا۔

اپنی قوتِ پرواز، پاکیزہ خیالات اور تصانیف کو ڈھال بنا کر غم و درد سے پُر زندگی کو شکست دینے والے خلیل کی موت ۱۰ اپریل ۱۹۳۱ء کو موٹر کے حادثہ سے نیویارک کے ایک اسپتال میں ہوئی۔

زندگی کے ان آخری لمحات میں بھی خلیل نے اسپتال جانے سے انکار کر دیا۔ موت کا خوف اور ڈر اس پر طاری نہ تھا۔ چہرے پر بشاشت اور مسکراہٹ تھی، خلیل نے اسی مسکراہٹ سے دائمی اجل کو لبیک کہا جس کا وہ منتظر تھا، چنانچہ اس نے اپنی کتاب "The beauty of death"، حسین موت میں لکھا تھا:۔

"مجھے سونے دو کہ میرا نفس محبت کے نشے میں چور ہے!

مجھے آرام کرنے دو کہ میری روح روز و شب سے آسودہ ہو چکی ہے!۔ میرے بستر کے چاروں طرف شمعیں روشن کرو اور عود و لوبان سلگاؤ! میرے جسم پر گلاب اور نرگس کے پھولوں کی بارش کرو! میرے بالوں میں پسا ہوا مشک بھر دو! اور میرے قدموں میں خوشبوئیں لنڈھاؤ!۔ اس کے بعد میری طرف دیکھو اور دستِ اجل نے جو کچھ میری پیشانی پر تحریر کیا ہے اسے پڑھو! مجھے نیند کے بازوؤں میں غرق چھوڑ دو! کہ میری پلکیں اس بیداری سے تھک گئی ہیں۔

رباب چھیڑو اور اس کے نقرئی تاروں کی جھنکار میرے کانوں میں گونجنے دو!

شہنائیاں اور بانسریاں بجاؤ اور ان کے شیریں نغموں سے ایک چادر بن کر میرے دل کے چاروں طرف تان دو جو نہایت تیزی سے سکون کی طرف جا رہا ہے۔

..... سمندر کی موجوں کے گیت ختم ہو گئے۔ سرسبز میدانوں میں نہروں کا ترنم فنا ہو گیا اور آبادی کے اطراف و جوانب سے اٹھنے والی صدائیں خاموش ہو گئیں، اب مجھے ترانۂ سرمدی کے سوا کچھ سنائی نہیں دیتا، جو میری روح کے میلانات سے ہم آہنگ ہے۔

میرے جسم سے ادنیٰ لباس اُتار کر اُسے چنبیلی اور سوسن کے پتّوں میں کفنا دو ! ۔ مجھے قبرستان میں نہ لے جانا کہ لوگوں کی آمد و رفت میرے آرام میں مخل ہوگی اور ہڈیوں اور کھوپڑیوں کے چیخنے کی آوازیں میری نیند کے سکون کو برہم کردیں گی ، مجھے سرو کے جھنڈ میں لے چلو اور میری قبر اس جگہ کھو دو ' جہاں گل ولالہ کے پہلو میں بنفشہ کے پھول کھلتے ہیں ۔

.... کپڑے اُتار دو اور مجھے برہنہ کرکے سکون و اطمینان کے ساتھ زمین میں میری ماں کے سینے پر لٹا دو !

مجھے نرم نرم مٹی میں دبا دو اور خاک کی ہر مٹھی کے ساتھ تھوڑے سے نسرین ' یاسمین اور سوسن کے بیج میری قبر پر ڈال دو تاکہ وہ میرے جسمانی عناصر کو چوس کر اُگیں ' نمو پاکر میرے دل کی خوشبو فضا میں بکھریں ۔ بلند ہوکر میرے سکون و آرام کے اسرار کی ترجمانی کریں اور ہوا کے ساتھ لہرا کر راہگیروں کو میرے خواب و خیال کے ماضی کی داستانیں سُنائیں ! ۔

..... اب اس جگہ کو چھوڑ دو کیونکہ جس کی تمھیں تلاش ہے ' وہ اس عالم سے دور — کوسوں دور — ہو گیا ہے "۔

خلیل جبران کی وصیت کے مطابق مریانہ نے بیروت میں مار سرکس کے قبرستان میں اپنے بھائی کو سپرد خاک کیا ۔ جنازے کے ساتھ ہر مذہب کے ماننے والے موجود تھے ، اُن کے چہروں سے رنج و غم و افسردگی ٹپک رہی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ جیسے اُن پر رنج و محن کا پہاڑ ٹوٹ پڑا ہے ۔ کوئی بھی اس وقت اس بات کو تسلیم نہیں کرسکتا تھا کہ یہ اُس شخص کا جنازہ ہے جس کی کتاب " باغی روح " کی کاپیاں جلائی گئی تھیں اور جس کی وجہ سے خلیل کو باغی اور غدار کے خطابات سے نوازا گیا تھا ۔ اس کتاب کی بدولت خلیل کو اپنی زندگی وطن عزیز سے دور گزارنی پڑی تھی۔[1]

خلیل جبران پہلے عربی میں لکھتے تھے لیکن جب سے میری ہاسکیل ، خلیل کی زندگی میں نمودِ سحر بن کر آئی خلیل نے انگریزی میں بھی لکھنا شروع کیا ۔ خلیل کو انگریزی ادب پر عبور حاصل تھا ۔ مگر پھر بھی اپنے آپ کو انگریزی ادب کا ماہر نہ سمجھتا تھا ۔ اس نے انگریزی زبان کو ۱۹۱۸ء تک خیالات کے اظہار کا ذریعہ بنائے رکھا ۔

۱۹۱۸ء میں خلیل جبران نے " The Procession " نامی کتاب اپنے ہی خرچ سے شایع کی ۔ اسوقت خلیل زندگی کی پینتیسویں منزل میں قدم رکھ چکے تھے ۔ اس کتاب کی بدولت خلیل کا تعارف صحیح طور سے عربی حلقوں میں ہوا ۔ یہ کتاب خلیل کی عربی زبان میں سب سے پہلی اہم اور بڑی کتاب ہے ۔ اس کتاب میں مصنف کی چند خود ساختہ تصاویر بھی ہیں ۔

۱۹۲۵ء میں خلیل کی کتاب " باغی روح " شایع ہوئی اس کتاب نے شام میں بغاوت کی آگ بھڑکا دی ۔ اس کو ضبط کرلیا گیا ۔ اسی کتاب کی بدولت خلیل جلا وطنی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوئے ، لیکن وطن عزیز میں خلیل کو پوجنے والے نوجوان تھے ۔ جنھوں نے اس کتاب میں اپنے دھڑکتے ہوئے دلوں کی آوازیں سنیں ، وقت کی پکار کو لبیک کہا اور بدلتے ہوئے سماج کی قدریں جانیں ۔

خلیل دُنیا کے اُن چند ادیبوں میں سے ایک ہیں جن کی تحریریں دُنیا کی تقریباً ہر زبان میں ترجمہ ہوچکی ہیں ' ہندی اور اُردو میں بھی خلیل کا کافی سرمایۂ ادب منتقل ہوچکا ہے ، انگریزی میں خلیل کی بہت سی کتابیں شایع ہوچکی ہیں ۔

حُسن و عشق کا متوالا خلیل ، امن و انسانیت کا متوالا خلیل دُنیائے رنگ و بو میں وہ گہرے نقوش چھوڑ گیا ہے جو گردشِ زمین کے ساتھ ساتھ اُبھرتے اور گہرے ہوتے جارہے ہیں ۔ خلیل کا حُسن تو سچ پوچھئے اُس کی اصل تخلیقات میں ہے ۔ جن میں خوشی و مسرت کے ترانے ، دعوتِ فکر صلح و آشتی کا پیام سب کچھ ہے ۔ خلیل نے زندگی کے مسایل کو اپنی دور رس نگاہوں سے پرکھا ، سماج کی حقیقت سمجھی اور پھر اپنے فلسفیانہ قوتِ مشاہدہ کی روشنی میں ایک نئی ترتیب ، نئے عنوان سے مزین کرکے صفحۂ قرطاس پر اُجاگر کردیا ۔ اور اپنی اسی جدت سے ادب میں " جبران ازم " کی بنیاد ڈالی — خلیل نے اپنی تحریروں سے انسانیت کی بقا اور اُس کی قدریں اُجاگر کیں ، استبداد سے نجات دلانی چاہی اور اس لافانی زندگی کا خواب دیکھا جس میں امیر و غریب برابر ہیں ۔

---

[1] ماہ نو کراچی ' ۱۵ مارچ ۱۹۴۹ء صفحہ ۲۰

ذوق کا استاد کون تھا ؟

(محمد انصار اللہ نظر)

خاقانیِ ہند شیخ محمد ابراہیم ذوق کے سلسلۂ حالات میں مولانا محمد حسین آزاد فرماتے ہیں :-

"جب پڑھنے کے قابل ہوئے تو حافظ غلام رسول ایک شخص بادشاہی حافظ ان کے گھر کے پاس رہتے تھے، محلہ کے اکثر لڑکے انہیں کے پاس پڑھتے تھے انھیں (محمد ابراہیم کو) بھی وہیں بٹھا دیا۔

حافظ غلام رسول شاعر بھی تھے، شوق تخلص کرتے تھے، اگلے وقتوں کے لوگ جیسے شعر کہتے تھے ویسے کہتے تھے، محلہ کے شوقین نوجوان دلوں کی امنگ میں ان سے کچھ کچھ کہلوانے جاتے تھے اکثر اصلاح بھی لیا کرتے تھے غرض ہر وقت ان کے ہاں یہی چرچا رہتا تھا۔ ۔ ۔ ۔ اسی عالم میں (محمد ابراہیم بھی) کچھ کچھ کہتے رہے اور حافظ جی سے اصلاح لیتے رہے"

(آبِ حیات، دیوانِ ذوق : ۳،۲)

حافظ شوق اور شیخ ذوق کے تخلصوں میں یک گونہ مناسبت ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ ممکن ہے حافظ صاحب ہی نے اپنے شاگرد کے لئے تخلص تجویز کیا ہو۔

محمد ابراہیم ذوق طفلِ مکتب کی حیثیت سے حافظ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، ظاہر ہے کہ دونوں کی عمروں میں تخمیناً بیس سال تفاوت ہونا چاہیے تھا۔ حافظ صاحب کی حیثیت یہ تھی کہ محلہ کے نوجوان ان سے غزلیں لکھوانے جاتے تھے گویا ان کی شاعری بھی کم از کم محلہ میں مشہور تھی۔ ذوق جن دنوں طفلِ مکتب تھے اس وقت حافظ صاحب کی مشقِ سخن کا یہ حال تھا تو جب ذوق میدانِ شاعری میں آئے ہوں گے تو اس وقت شوق کہنہ مشق ہوں گے، لیکن عجیب بات یہ ہے کہ حافظ صاحب کا ذکر قدیم تذکروں مثلاً تذکرۂ ہندی ریاض الفصحا، مجموعۂ نغز، گلشنِ ہند وغیرہ میں سے کسی میں بھی نہیں ملتا، برخلاف اس کے مجموعۂ نغز میں ذوق کا ذکر موجود ہے :-

"ذوق تخلص نو مشقے است از شاگردانِ محمد نصیر الدین نصیر کہ گاہ گاہ در مجلس شعرا حاضری شود و غزل طرحی ہم سر انجام می دہد" (۳۸۵)

حکیم قدرت اللہ قاسم نے اس تذکرہ کی تالیف میں انتہائی رواداری سے کام لیا ہے اور اپنے زمانہ کے کئی نو مشقوں کا ذکر کرکے ان کی ہمت افزائی کی ہے، اسی طرح مصحفی نے ریاض الفصحا میں زیادہ سے زیادہ شعراء کے حالات جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اس میں اگرچہ ذوق کا ذکر نہیں ملتا لیکن ایک شعر ذوق کا منیر کے نام سے تحریر ہے جس سے کم از کم اتنا ضرور ثابت ہے کہ ذوق اس وقت خاصے شعر کہنے لگے تھے۔ استاد (شوق) اور شاگرد (ذوق) کی شہرت کا یہ تفاوت اہمیت سے خالی نہیں ہے۔

مجموعۂ نغز ۱۲۲۱ھ میں مکمل ہوا جب ذوق کی عمر زیادہ سے زیادہ سترہ سال ہو سکتی تھی، شیفتہ کا قول ہے کہ "ذوق از مدتِ سی سالی مشقِ سخن می پردازد"۔ اسی حساب سے ذوق کی شعر گوئی کا آغاز ۱۲۱۸ھ یا ۱۲۲۰ھ میں ہونا سمجھا جا سکتا ہے، آزاد کا قول ہے کہ ذوق نے سترہ سال کی عمر میں شاہ نصیر سے تلمذ ترک کر دیا، ایسی صورت میں اگر شاہ نصیر سے تلمذ کی مدت تین سال بھی رکھیں تو حافظ صاحب سے اصلاح کا زمانہ کیا ہوگا؟ چودہ سال کی عمر سے ذوق کا شعر کہنا تذکروں سے معلوم نہیں ہوتا۔

سرتیہ اور شیفتہ نے ذوق کے تلمذ کا ذکر نہیں کیا، دوسرے قدیم تذکروں میں ان کو "شاگرد نصیر دہلوی" لکھا ہے (ملاحظہ ہو سخن شعرا

از نساخ : ۱۶۶، گلستان بے خزاں از باطن : ۸۷ وغیرہ) اور بعد کے تذکروں مثلاً طور کلیم، گلزار سخن وغیرہ میں بھی ان کو شاہ نصیر ہی کا شاگرد بتایا گیا ہے، اگر حافظ شوق سے اصلاح لینا تسلیم کیا جائے تو قریب ترین زمانہ مجموعۂ نغز کا ہے، لیکن اس میں بھی ان کا ذکر نہ ہونا یقیناً اہم ہے۔

مولانا محمد حسین آزاد کا قول ہے کہ حافظ شوق، ذوق کے گھر کے پاس رہتے تھے اور محلہ کے بچوں کو تعلیم دیتے تھے، ذوق کا گھر کابلی دروازہ میں تھا جو شہر دہلی کے مغرب میں واقع تھا یہ ایک عظیم اور شاندار دروازہ تھا تمام سنگ خارا کا بنا ہوا لیکن رو کار سنگ سرخ کا تھا اس دروازہ پر دالان اور حجرے اور نشیمن بہت خوبصورت خوبصورت بنے تھے اسی کے پاس جیل خانہ تھا۔ بھورو شاہ کا مزار اور تیس ہزاری میدان اسی کے قریب تھے۔ (واقعات دار الحکومت دہلی ۲|۹۳، ۹۴، ۵۷۳، ۴۷۳)

"کابلی دروازہ اب نہیں رہا، اس طرف کا دروازہ اور فصیل دونوں میدان صاف کرنے کے لئے توڑ دئے گئے، اب کابلی دروازہ کا پتہ یہ ہے کہ لاہوری دروازہ کے باہر جو نیا بازار ہے اور ایک چوڑی سڑک نکل گئی ہے اس کے خاتمہ پر کوئینس روڈ (...) آگرتی ہے یہ دروازہ تھا... مولوی حفیظ اللہ خاں کی مسجد، آم کی مسجد، ان کے پیچھے گولر والی مسجد ہے یہیں پولیس اسٹیشن ہے" (ایضاً ۲|۲۵۱)

حافظ شوق ممکن ہے آزاد کے بیان کے مطابق یہیں رہتے ہوں (جو تحقیق طلب ہے) لیکن وہ بقول مرزا فرحت اللہ بیگ مسجد عزیز آبادی میں امامت کرتے تھے (دہلی کی آخری شمع : ۸۸) اور وہیں بچوں کو پڑھاتے تھے۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ لکھتے ہیں :-

"شوق تخلص غلام رسول از جہان آباد ست۔ دولت حفظ کلام اللہ تن را از آفات فاقہ نگہدارد و امامت مسجد کہ بہ صحن خانہ عزیز آبادی است حضرت ولی عہد بہادر بہ او مسلم داشتہ اند و تعلیم اطفال نیز می کند" (گلشن بیخار : ۱۱۲)

اور اسی مسجد عزیز آبادی کا محل وقوع یہ ہے :-

"جامع مسجد کے جنوبی دروازہ کے سامنے جو سڑک چلی گئی ہے وہ مٹیا بازار کہلاتا ہے یہاں بجانب دست راست اس نام کا بڑا محل تھا۔۔ بعد میں یہ محل نواب عزیز آبادی بیگم کو جو کسی شاہزادے کی بیگم تھیں، دے دیا گیا اور اس سبب سے آگے چل کر وہ عزیز آبادی کی حویلی کہلانے لگی.... اس حویلی کے احاطہ میں ایک شکستہ مسجد تھی" (واقعات دار الحکومت دہلی ۲|۱۴۷)

کابلی دروازے سے عزیز آبادی کا طویل فاصلہ ہے، ذوق کو جو بقول آزاد ماں باپ کا اکلوتا بیٹا تھا کابلی دروازہ سے محض ابتدائی تعلیم کے لئے عزیز آبادی میں بھیجنا قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا خصوصاً اس لئے کہ خود کابلی دروازے میں کئی مسجدیں تھیں اور ان میں سے بعض کو شہرت بھی حاصل ہے مثلاً آم والی مسجد (۲|۳۰۵)، رمضان شاہ کی مسجد (۲|۳۱۸)، ساربان کی مسجد (۲|۳۱۸، ۳۱۹)، گولر والی مسجد (۲|۳۲۸)، محتسب کی مسجد (۲|۳۳۰) وغیرہ، ان مسجدوں میں سے بعض میں مدرسے بھی تھے جو یقیناً ذوق کے لئے قریب تر تھے۔

مولانا محمد حسین آزاد نے دیوانِ ذوق میں کسی شعر کو بھی حافظ شوق کے دورِ تلمذ کا نہیں بتایا ہے البتہ آب حیات میں تذکرۂ ایک جگہ صرف ایک شعر کو اس عہد کا لکھا ہے جو بہ تبدیلیٔ الفاظ اس طرح صحیح ہے ؎

جھومر کا نظر سر پہ ترے اب تو پڑا چاند
تھا وعدہ چڑھے چاند کا، لو یہ چڑھا چاند

لیکن یہ شعر مجموعۂ نغز میں تحریر نہیں، اور یہ کچھ ضروری بھی نہ تھا۔ البتہ ایک دلچسپ بات اس سلسلہ میں یہ ہے کہ حافظ شوق کو کئی سال بعد تک بھی اس حقیقت کا علم نہ ہو سکا کہ اب نومشق ذوق ان کا شاگرد نہیں رہ گیا، جیسا کہ ذیل کے واقعہ سے ظاہر ہے :-

"تیسرے دن ذوق تشریف لے گئے وہ (نواب الٰہی بخش خاں معروف) بزرگانہ اخلاق سے ملے اور بعد گفتگوئے معمولی کے شعر کی فرمائش کی.... عجیب اتفاق یہ کہ حافظ غلام رسول شوق یعنی استاد مرحوم کے قدیم استاد اسی وقت آنکلے، نواب انھیں دیکھ کر مسکرائے اور شیخ مرحوم نے اسی طرح اٹھ کر سلام کیا جو سعادت مند شاگردوں کا فرض ہے، وہ ان سے خفا رہتے تھے کہ

شاگرد میرا اور مجھ کو غزل نہیں دکھاتا اور مشاعروں میں میرے ساتھ نہیں چلتا غرض انھوں نے اپنے شعر پڑھنے شروع کئے۔
نواب نے چپکے سے کہا کہ کان بدمزہ ہوگئے کوئی شعر اپنا سناتے جاؤ" (دیوان ذوق: ۹)

اس لطیفہ سے کئی نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں:-

(۱) حافظ شوق نے بغیر فرمائش شعر سنائے، گویا نواب صاحب نے طبیعت پر جبر کر کے ان کے شعر سنے۔
(۲) نواب کو معلوم تھا کہ حافظ صاحب اپنی عادت کے مطابق شعر ضرور سنائیں گے اسی لئے (غالباً) وہ مسکرائے تھے۔
(۳) حافظ صاحب کے اشعار اس قدر لچر ہوتے تھے کہ کان بدمزہ ہو جاتے تھے، برخلاف اس کے ذوق اتنا بہتر کہتے تھے کہ بدمزہ کان بھی محظوظ ہو جاتے تھے۔
(۴) یہ واقعہ بقول آزاد انیس بیس برس کی عمر میں ذوق کے ساتھ پیش آیا، اس وقت تک حافظ صاحب، ذوق کو اپنا ہی شاگرد سمجھتے تھے اور اس کا سبب ظاہراً یہی ہو سکتا ہے کہ ان کو اس کا علم نہ تھا کہ ذوق کسی دوسرے کے شاگرد ہو چکے ہیں۔

حافظ شوق خود بھی شاہ نصیر کے شاگرد تھے، اور بقول شیفتہ:-

"نسبت شاگردی بہ شاہ نصیر دارد، اکثر کلامش بطرز استاد خود است"۔ (گلشن بیخار:- ۱۱۳)

عجیب اتفاق ہے کہ نواب معروف اور ذوق دونوں بھی شاہ نصیر ہی کے شاگرد تھے اور ان ہی کی طرز کو اپناتے تھے اور پسند کرتے تھے پھر نہیں معلوم کہ شوق کے کلام سے کان بدمزہ کیونکر ہوگئے، بالخصوص اس وقت جب کہ شوق کی مشق اتنی ہو چکی تھی کہ وہ استاد نصیری موجودگی میں مبتدیوں کو اصلاح بھی دیتے تھے اور دوسرے لوگ ان سے غزلیں لکھوا کر لے جاتے تھے، لالہ سری رام نے حافظ صاحب کے کلام میں بہت سے محاسن گنائے ہیں جو اس دور میں خصوصاً پسندیدہ تھے (خمخانۂ جاوید جلد ۵)

جیسا کہ مذکور ہوا ذوق سترہ سال کی عمر میں شاہ نصیر کے شاگرد ہو چکے تھے گویا شاہ صاحب سے تلمذ اختیار کئے ہوئے اور حافظ صاحب سے ترک تلمذ کئے ہوئے اس واقعہ کے وقت تک کم و بیش تین سال کا وقفہ ضرور گزر چکا تھا۔ اس طویل مدت کے بعد بھی حافظ صاحب کا غلط فہمی میں مبتلا رہنا کسی طرح قابل یقین نہیں بالخصوص اس لئے کہ دونوں کے استاد ایک ہی شخص یعنی شاہ صاحب تھے۔

حافظ صاحب کا انتقال ۱۲۴۲ھ میں ہوا (خمخانۂ جاوید: ۵/ ۷۸) اور ذوق ۱۲۷۱ھ میں وفات پا چکے تھے، مولانا محمد حسین آزاد لکھتے ہیں کہ جب حافظ صاحب نکلتے تھے تو لوگ کہا کرتے تھے، وہ دیکھو استاد ذوق کے استاد جا رہے ہیں (آب حیات) اس سے صاف ظاہر ہے کہ بقول آزاد یہ مشہور حقیقت تھی کہ ذوق، حافظ صاحب سے اصلاح لیتے تھے اور ان کے شاگرد تھے لیکن ایسی مشہور حقیقت کا اظہار قدیم تذکرہ نویسوں نے کیوں نہ کیا، یہ خود ایک سربستہ راز ہے۔ خود آزاد کے بیان میں جو اسقام موجود ہیں ان کے پیش نظر یہ بات تحقیق طلب ہے اور تاوقتیکہ کوئی معتبر شہادت آزاد کی تائید میں نہ ملے یہ بیان قابل تسلیم نہیں معلوم ہوتا۔

میری زندگی کے دو موڑ

بعض وہ ہستیاں جنھوں نے مجھے بگاڑا یا بنایا — مجھے معلوم نہیں!

(ایک سوال کے جواب میں)

(نیاز فتحپوری)

بمبئی کے ایک صاحب جناب جنید نے مجھ سے سوال کیا تھا کہ "میں اپنی زندگی میں کن شخصیات و واقعات سے متاثر ہوا"۔ میں اپنے متعلق اس قسم کے سوالات پسند نہیں کرتا، کیونکہ ان کا تعلق "ذاتیات" سے ہے اور اپنی ذات کے متعلق کچھ کہنا یا سننا مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا۔ تاہم ان کے بار بار اصرار پر جو کچھ میں نے لکھا تھا آئیے اسے آپ بھی سُن لیجئے۔ کسے خبر ہے کہ کل آپ اتنا بھی نہ سُن سکیں۔

شاعرانہ زبان میں، میری زندگی کی صحیح تقسیم اس کے سوا کچھ نہیں کہ:

خام بُدم، پختہ شدم، سوختم

لیکن اگر آپ نے ان تینوں ٹکڑوں کی تفصیل مجھ سے پوچھی تو پھر خاموشی کے سوا کوئی جواب نہ ہوگا۔

تا کجا خواہم فشرد ایں دامنِ نمناک را

بہرحال جناب جنید کے استفسار پر میں نے جو کچھ لکھا تھا (اور جسے وہ شائع بھی کر چکے ہیں) وہ کوئی مفصل جواب تو نہیں تھا، لیکن ایک حد تک آپ اس سے تفصیل کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں۔

تو خود حدیثِ مفصل بخواں ازیں مجمل

گو اس کی صحت ہمیشہ مشکوک و مشتبہ رہے گی۔

نیاز

اس وقت میری عمر عیسوی سنہ کے لحاظ سے ۷۵ سال کی ہے، اور ہجری سنہ کے لحاظ سے ۷۷ سال یا اس سے کچھ زیادہ۔ میرا تاریخی نام لیاقت علی خاں ہے جس کے اعداد ۱۳۰۲ ہوتے ہیں اور میں اسی ہجری سنہ میں پیدا ہوا۔

مجھے اپنی زندگی کی سب سے پہلی بات جو یاد ہے وہ اس وقت کی ہے جب میری عمر صرف ۴ سال کی تھی۔ اور یہ میری علالت سے متعلق تھی۔ اس کے دوسرے سال میری بسم اللہ ہوئی۔ اور اس وقت سے لے کر اس وقت تک جو کچھ مجھ پر گزرا وہ سب یاد ہے۔ اس لئے اگر میں اپنے سوانح لکھنے بیٹھوں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ تقریباً ۷۰ سال کی داستان آپ کے سامنے دہراؤں اور یہ فی الحال ممکن نہیں۔ اسلئے

اگر مجھ سے اپنی سوانح لکھنے کی درخواست کی جاتی تو میں یقیناً اُسے مسترد کر دیتا، لیکن اس وقت سوال صرف یہ ہے کہ میری علمی و ادبی زندگی کن کن ہستیوں سے متاثر ہوئی۔ اور اس تاثر کی نوعیت کیا تھی۔ اس طرح موضوع نسبتاً مختصر ہو جاتا ہے۔ اور میں اس پر لکھنے کی جرأت ایک حد تک کر سکتا ہوں، ایک حد تک میں نے اس لئے کہا کہ یہ داستان بھی اپنی جگہ بہت طویل ہے۔ لیکن چونکہ یہ ضروری نہیں؟ اس سلسلہ میں ان تمام ہستیوں کا ذکر کروں جو میری زندگی کے بنانے یا بگاڑنے کے ذمہ دار ہیں۔ بنابریں میں ان میں سے صرف چند کے ذکر پر اکتفا کروں گا، جنھوں نے واقعی میری زندگی میں انقلاب پیدا کیا۔

قبل اس کے کہ میں اصل موضوع پر آؤں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ میں غیر معمولی قبل از وقت پختہ ہو جانے والی، فطرت لے کر آیا تھا۔ اور اس میں شک نہیں کہ میرے ذہنی انقلاب کا ایک بڑا سبب یہی میری فطرت تھی۔

عمر کے اس حصہ میں جبکہ عام طور پر بچے صرف کھیلتے کودتے ہیں، میں تعلیم کے ان مناظر سے گزر رہا تھا جو عموماً سن بلوغ میں طلبہ کے سامنے آتی ہیں۔ میں اس کی تفصیل میں جانا مناسب نہیں سمجھتا۔ مختصر یوں سمجھ لیجئے کہ ۱۸۹۳ء میں جب میری عمر سات سال کی تھی، سکندر نامہ اور کیمیائے سعادت پڑھتا تھا (گلستاں، بوستاں والی منزل اس سے قبل ہی گزر چکی تھی) اس کا اظہار اس لئے کیا کہ آپ کو میری (PRECOCITY) کا بھی اندازہ ہو سکے۔ اور اس کے ساتھ اس امر کا بھی کہ میری یہی فطری خصوصیت تھی جس نے آگے چل کر مجھے قدامت پرستی کا (خواہ وہ مذہب سے متعلق ہو یا کسی اور ذہنی رجعت پسندی سے) مخالف بنا دیا۔ لیکن آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ باوجود اس ذہنی خشونت کے میرا (جمالیاتی) ذوق بھی مجھے اپنے والد سے ورثہ میں ملا تھا۔ اچھی صورت اور اچھی آواز میری کمزوری تھی، جو ہمیشہ میرے ساتھ رہی۔ اس نے میری زندگی کو رنگینی بھی بخشی اور داغدار بھی کیا۔ میری راہ میں کانٹے بھی بچھائے اور پھول بھی برسائے۔ لیکن اس وقت میں اپنی زندگی کے اس پہلو کا ذکر نہیں کروں گا، گو میری ادبی زندگی کا انقلاب زیادہ تر انھیں دو کمزوریوں کا مرہون منت ہے۔

میں اپنی ابتدائی تعلیم کی تفصیل بھی بیان نہیں کروں گا، کیونکہ وہ موضوع زیر بحث سے خارج ہے۔ آپ لوگ سمجھ لیجئے کہ میری عمر کا بارھواں سال ہے اور میں اپنے وطن (فتحپور) کے مدرسۂ اسلامی میں تعلیم کی غرض سے آجاتا ہوں۔ یہ مدرسہ عربی کا تھا جسے مولانا سید ظہور الاسلام نے قایم کیا تھا، جہاں صرف درس نظامی کی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔ ان کے ایک خواجہ تاش مولانا نور محمد صاحب بھی تھے اور انھیں کو مولانا ظہور الاسلام نے اس مدرسہ کا نگراں و مختار کل بنا دیا تھا۔

یہ پنجاب کے کسی مقام (شاید قصور) کے رہنے والے تھے اور اپنے قد و قامت، شکل و صورت اور ذہنیت کے لحاظ سے یکسر پنجابی تھے، اس میں شک نہیں یہ بڑے متقی انسان تھے (اتقا نام صرف عبادت و ریاضت کا ہے اور اس کا قلب کی نرمی اور جذبۂ لطف و محبت سے کوئی تعلق نہیں) لیکن سراپا ہیبت و جبروت، یکسر تقشف و عبوس!

ان کی فطرت نے مدرسۂ اسلامیہ میں بالکل چنگیزی فضا پیدا کر رکھی تھی، برخلاف اس کے مولانا ظہور الاسلام بڑے رقیق القلب انسان تھے، وہ فارسی کا بھی بڑا اچھا ذوق رکھتے تھے اور ان کے اس ادبی رجحان نے ان میں زاہدانہ احتساب اور عابدانہ دار و گیر کے بجائے بہت نرمی اور عفو و درگزر کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔

مولانا نور محمد صاحب انگریزی تعلیم کے سخت مخالف تھے، اور مولانا ظہور الاسلام صاحب موافق، اور اس ذہنی اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ مدرسۂ اسلامیہ میں عرصہ تک انگریزی تعلیم کا خاطر خواہ انتظام نہ ہو سکا۔

اتفاق سے اس زمانہ میں مولانا نور محمد صاحب حج کو چلے گئے اور ان کی اس غیر حاضری سے فایدہ اٹھا کر مولانا ظہور الاسلام نے دفعتاً انٹرنس تک کے درجے کھول دئے۔ مولانا نور محمد صاحب کی سخت و کرخت ذہنیت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب وہ حج سے واپس آئے اور انھوں نے یہ دیکھا کہ مدرسہ کی تو بالکل کایا پلٹ گئی ہے، ٹاٹ اور بوسیدہ دری کے بجائے کرسی اور بنچوں نے جگہ لے لی ہے

توان کی برہمی کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے ان تمام چیزوں کو اُٹھا اٹھا کر پھینکنا شروع کیا اور وہ آسے برداشت نہ کرسکے کہ جہاں صرف یزداں کی حکومت تھی وہاں اہرمن کا عمل و دخل کیسا ؟

یہ وقت بڑا نازک تھا۔ اور مولانا ظہور الاسلام، مولانا نور محمد صاحب کی اس ذہنیت سے بڑے آزردہ تھے، انھوں نے نہایت متانت و خوش اسلوبی سے یہ سب کچھ جھیلا۔ اور مدرسہ کی عربی شاخ کو علٰحدہ کرکے مولانا نور محمد صاحب کو اس کا مالک و مختار بنا دیا اور انگریزی تعلیم کا انتظام خود اپنے ہاتھ میں لے لیا۔

میں نے اپنی عربی تعلیم کا بڑا حصہ اس دنگل میں بسر کیا اور میری ذہنیت پر اس کا بڑا اثر پڑا۔ میں ایک ہی وقت میں مولانا نور محمد صاحب سے عربی بھی پڑھتا تھا اور انگریزی شاخ میں انگریزی بھی، اور دو مختلف کیفیات لے کر گھر لوٹتا تھا۔

مولانا نور محمد صاحب عربی کے عالم تھے، لیکن محض صرف و نحو، فقہ و حدیث کی حد تک۔ ان کو منطق و فلسفہ کا ذوق کم تھا اور ادبیت کا تو کوسوں پتہ نہ تھا۔ عربی و فارسی ادب تو کیا وہ اردو ادب سے بھی بالکل اجنبی تھے، وہ عالم ضرور تھے، لیکن ان کا علم حاضر نہ تھا اور جب کبھی وہ کوئی کتاب پڑھاتے تھے تو ہمیشہ شرح و حواشی سے مدد لیتے تھے اور کوئی بے ساختہ تقریر کسی علمی موضوع پر نہ کرسکتے تھے۔ لیکن اس پر سختی کا یہ عالم تھا کہ طلبہ کو سخت جسمانی ضرر پہونچانے سے بھی ان کو دریغ نہ تھا۔ میں نسبتاً زیادہ تفصیل سے اس لئے لکھ رہا ہوں کہ میری ذہنیت میں مذہب و مذہبیت سے انحراف کی جو کیفیت پیدا ہوئی اس کی ذمہ داری ایک حد تک اس ماحول پر بھی تھی۔ میں مولانا کا بہت ادب کرتا تھا (اور ادب نہ کرتا تو کیا کرتا) مگر مولانا کی طرف سے محبت کبھی کسی طالب علم کے دل میں پیدا نہ ہوئی۔ وہ اس رمز سے واقف ہی نہ تھے کہ :

درسِ ادب اگر بود زمزمۂ محبتے
جمعہ بمکتب آورد طفلِ گریز پائے را

میں نے ہمیشہ یہی سمجھا کہ مولانا کی اس سخت گیری اور طبعی کرختگی کا سبب محض ان کا مذہبی تقشف تھا اور میں اس کمسنی میں بھی بارہا سوچا کرتا تھا کہ اگر عبادت اور مذہبی تعلیم کا صحیح نتیجہ یہی ہے تو مذہب و مذہبیت کوئی معقول بات نہیں۔ دوسری چیز جس نے مجھے مذہبیت کی طرف سے بد دل کیا، اس مدرسہ کا حافظ خانہ تھا۔ یہ بڑا قدیم ادارہ تھا جس میں طلبہ کو قرآن حفظ کرایا جاتا تھا حافظ قادر بخش جو اپنی خشونت میں مولانا نور محمد صاحب سے کم نہ تھے، اس ادارہ کے تنہا ذمہ دار تھے اور یہ جس بے دردی سے قرآن حفظ کراتے تھے اس کے خیال سے میرے جسم کے رونگٹے اب بھی کھڑے ہو جاتے ہیں۔ شکر ہے کہ حفظ قرآن کے باب میں میرے والد کا مسلک کچھ اور تھا اور وہ اس کے سخت مخالف تھے کہ بچوں کو ابتدا ہی سے کسی غیر زبان کی تعلیم میں لگایا جائے۔

اس لئے خدا کا شکر ہے کہ حافظ خانہ سے جو واقعی "عذاب خانہ" تھا مجھے واسطہ نہیں پڑا۔ لیکن یہاں جو عذاب بچوں پر نازل ہوتا تھا اس سے میں کیا، شہر کا ہر شخص واقف تھا۔ صبح سے دوپہر حافظ خانہ کی چیخ پکار، حافظ قادر بخش کی ستم رانیاں اور بچوں کی آہ و بکا ہر وقت کانوں میں آتی رہتی تھی۔ بچوں کے جسم بید کی ضرب سے لہو لہان اور دیواروں سے ٹکرا ٹکرا کر ان کے سروں کو زخمی کرنا اس ظالم و بے رحم حافظ کا دستور تھا۔ مجھے اس سے سخت تکلیف پہونچتی تھی۔ کبھی کبھی میں والد سے کہا کرتا تھا کہ اگر قرآن کا حفظ کرانا اس حد تک ضروری ہے کہ بچے کا جسم و دماغ دونوں کو مجروح و بیکار کردیا جائے تو قرآن سے انکار ہی بہتر ہے۔

لیکن میرا ماحول سب کا سب ایسا تھا کہ وہ ان باتوں کو محسوس ہی نہ کرتا تھا اور وہ سمجھتا تھا کہ حفظ قرآن اتنے بڑے ثواب کا کام ہے کہ اگر اس سلسلہ میں انسان اپنے توازنِ دماغ کو بھی کھو بیٹھے تو اسے انعام آخرت کی توقع پر برداشت کرنا چاہیئے۔

بہرحال مدرسۂ اسلامیہ میں مولانا نور محمد صاحب کی سخت گیری اور حد سے زیادہ تقشف اور حافظ خانہ کے وجود نے جو بالکل ایک مذبح کی حیثیت رکھتا تھا، میرے اندر مذہب کی طرف سے ایک خاص کیفیت احتراز پیدا کردی تھی، اور میں سوچا کرتا تھا کہ اگر اسلام

بھی ذہنیت پیدا کرتا ہے تو یہ کوئی معقول مذہب نہیں۔

میں نماز کا پابند تھا مگر اتنا زیادہ نہیں۔ تاہم یہ مجھے خوب یاد ہے کہ جب مولانا نور محمد صاحب نماز پڑھاتے تھے تو میرا جی بالکل نہ لگتا تھا کیونکہ وہ بدآواز اور بدلہجہ شخص تھے، وہ قرآن کی آیتوں کو پڑھتے نہیں تھے، ذبح کرتے تھے، برخلاف اس کے جب کبھی مولانا ظہورالاسلام کی اقتدا میں نماز پڑھنے کا موقع ملتا تو ذہن پر ایک خاص کیفیت طاری ہوتی۔ ان کے لہجے کی نرمی و رقت اور اس کے لحن کا میرے دل پر بہت اثر پڑتا۔

جس وقت تک میں نے مولانا سے صرف و نحو، منطق و فقہ کی تعلیم حاصل کی اس کا ذکر فضول ہے کیونکہ درس نظامی کی کتابیں ان علوم و فنون پر چند مسلمہ قواعد و اصول پر لکھی گئی ہیں۔ اور ان کو پڑھنا محض پڑھ لینا یا یاد کرنا تھا۔ لیکن جب معانی و بیان اور عقاید و حدیث کی کتابیں سامنے آئیں تو میں نے محسوس کیا کہ مولانا اس میدان کے مرد نہ تھے۔ مختصرالمعانی کا درس شروع ہوا تو بالکل میکانکی قسم کا، کیونکہ وہ ادیب نہ تھے۔ عقاید و احادیث کی کتابوں میں بھی مجھے اکثر سوال کرنے کی ضرورت ہوتی تھی۔ لیکن اکثر سوال تو میں خوف کی وجہ سے نہ کر سکتا تھا اور اگر کبھی اس کی جرأت کی تو اس کا تشفی بخش جواب نہ پایا۔ ایک بار "شرح عقاید نسفی" کے درس میں "لا یجوز اللعن علی آل یزید" کا مسئلہ سامنے آیا۔ میں نے سوال کیا اس مسئلہ کا تعلق عقاید سے کیا ہے۔ کیونکہ عقاید کا اطلاق صرف ان باتوں پر ہو سکتا ہے جن پر مذہب کا انحصار ہے اور یزید کے بُرا یا اچھا کہنے کا اس سے کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی شخص یزید کو بُرا یا اچھا سمجھے تو کیا وہ اسلام سے خارج سمجھا جائے گا۔

واضح رہے کہ اس وقت میری عمر ۱۳ سال سے زیادہ نہ تھی اور میرے ساتھی طلبہ سب مجھ سے عمر میں بہت بڑے تھے (جن میں سے ایک مولانا حسرت موہانی کے بڑے بھائی روح الحسن بھی تھے) لیکن ان میں سے کوئی اس کے لئے آمادہ نہ تھا کہ وہ میری ہاں میں ہاں لائے۔ شاید اس لئے کہ وہ واقعی لعن یزید کے مسئلہ کو اس قدر اہم سمجھتے تھے یا یہ کہ مولانا کا رعب ان کو لب کشائی کی اجازت نہ دے سکتا تھا۔ میں اس قسم کی علمی بحث کے لئے بدنام تھا اور باوجود مولانا کی خشونت و برہمی کے مجھ سے رہا نہ جاتا تھا اور میں مشکل ہی سے کسی ایسی بات کو تسلیم کرتا تھا جو میری سمجھ میں نہ آئے۔ میری اس گفتگو پر مولانا کوئی تشفی بخش جواب نہ دے سکے، انھوں نے اصولاً یہ تو تسلیم کر لیا کہ لعن یزید کا مسئلہ اتنا اہم نہیں کہ اس پر کفر و اسلام کی بنیاد قایم ہو، لیکن اس کے ساتھ انھوں نے اس کی اہمیت پر کافی زور دیا اور اس کا سبب وہ اس کے سوا کچھ نہ بتا سکے کہ یہ مسئلہ چونکہ مفہوم "معصیت" سے تعلق رکھتا ہے اس لئے اس کا ذکر ضروری تھا اس کے بعد میں نے پھر اصل مسئلہ کو لیا کہ "لعن یزید" کیوں جایز نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ بتایا گیا کہ ممکن ہے خدا نے یزید کی غلطی یا معصیت کو معاف کر دیا ہو۔ اور اس امکان کی بنا پر لعن یزید ایک ایسے شخص پر لعنت بھیجنا جس کی بُرائی یا معصیت کوشی کا ہمیں کوئی یقین نہیں۔

میں نے پھر دریافت کیا کہ لعن کا صحیح مفہوم کیا ہے۔ اس سوال پر مولانا کی خشونت بڑھ گئی۔ فرمانے لگے کہ لعن بھیجنے سے مراد ایک شخص کو بُرا سمجھ کر اس کے حق میں بددعا کرنا ہے۔ میں نے کہا پھر یزید کیا معنے، ہر اس شخص کی لعنت کا سوال سامنے آتا ہے جس کو ہم بُرا سمجھیں، یہاں تک کہ خود یزید پر لعنت بھیجنے والا بھی اس میں شامل ہو سکتا ہے۔ اگر خدا یزید کو معاف کر سکتا ہے تو وہ یزید کو بُرا کہنے والے کو بھی معاف کر سکتا ہے۔ علاوہ اس کے میں سمجھتا ہوں کہ لعن کا تعلق در اصل ہماری ذاتی رائے اور تحقیق سے ہے اور یہ نتیجہ ہے ایک ایسے احتساب کا جو ہمیں ایک رائے قایم کرنے اور اس رائے کے اظہار کی بھی اجازت دیتا ہے اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ایک شخص جو یزید کے کردار کو قابل مذمت قرار دیتا ہے اسے ظاہر نہ کرے خاص کر ایسی صورت میں جبکہ یہ مسئلہ ایک حیثیت سے قومی، سیاسی، اجتماعی و ملکی اہمیت بھی رکھتا ہے۔

میرے ساتھ درس میں اور بھی متعدد طلبہ تھے جو عمر میں سب کے سب مجھ سے بڑے تھے اور بعض تو میرے والد کی عمر کے تھے۔

مثلاً عزیز الحسن غوری جو وہیں فتحپور میں ڈپٹی کلکٹر تھے، شاعر بھی تھے اور مجذوب تخلص کرتے تھے۔ لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ان میں کوئی ایسا نہ تھا جو میری ہاں میں ہاں ملاتا۔ یہ سب کے سب بڑی سخت رجعت پسندانہ و مقلدانہ ذہنیت رکھتے تھے۔ اور وہ مذہبی کتابیں اس لئے نہ پڑھتے تھے کہ انھیں سمجھیں بلکہ صرف اس لئے کہ انھیں پڑھیں اور اس یقین کے ساتھ کہ ان میں جو کچھ لکھا ہے وہ وحی کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں چون و چرا کی گنجائش نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ میں اپنی جماعت میں نکو بن کر رہ گیا اور مجھے دیکھتے ہی مولانا کی پیشانی پر شکنیں آجاتی تھیں۔

اس سلسلہ میں ایک بڑا پُرلطف واقعہ پیش آیا۔ ایک دن مولانا نے میرے والد سے شکایت کی کہ آپ کا لڑکا بڑا حجتی ہے اور کوئی بات آسانی سے اس کی سمجھ میں نہیں آتی۔ اس سے اور طلبہ کا بھی حرج ہوتا ہے۔ میرے والد نے اس کی تفصیل دریافت کی تو مولانا نے یہی لعن یزید والی بحث پیش کر دی۔

میرے والد پُرانے زمانہ کے سخت قسم کے پٹھان تھے۔ وہی سپاہیانہ وضع و صورت اور وہی لب و لہجہ، مذہباً وہ حنفی تھے لیکن علیؓ و حسینؓ کے باب میں ان کا مسلک ایک حد تک تفضیلیہ تھا، اور مذہب کا تاریخی مطالعہ ان کا بہت وسیع تھا۔ مولانا سے یہ قصہ سنتے ہی، ان کی تیوریاں چڑھ گئیں وہ بڑے صاف گو انسان تھے، یہ سن کر بولے کہ مولانا یہ بتائیے کہ لعن یزید اگر ناجایز ہے تو یزید کو بُرا کہنے والا کسی گناہ صغیرہ کا مرتکب ہوگا یا گناہ کبیرہ کا۔ اور اگر لعن یزید "گناہ صغیرہ" ہے تو عقاید کی کتاب میں صرف ایک اسی گناہ صغیرہ کا ذکر کیوں اس قدر اہتمام سے کیا گیا ہے اور دوسرے ہزاروں معاصی کے صغیرہ کو چھوڑ دیا گیا، لیکن اگر گناہ کبیرہ ہے تو دوسرے معاصی کبیرہ کی طرح اس کی کوئی حد یا سزا کیوں نہ مقرر کی گئی۔ مولانا معاف فرمائیے، آپ لوگ صرف درس نظامی کے مدرس ہیں اور اسی کے معلم آپ کا علم صرف چند مخصوص درسی کتابوں تک محدود ہے۔ نہ آپ لوگوں نے تاریخ کا مطالعہ کیا ہے اور نہ فلسفہ تاریخ کا، آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ تاریخ اسلام کا سب سے بڑا اہم واقعہ قتل عثمانؓ تھا۔ اور یہ اتنا بڑا فتنہ تھا جس نے نہ صرف مسلمانوں میں تفرقہ پیدا کر دی بلکہ تاریخ اسلام کے ساتھ ساتھ نفس اسلام و عقاید اسلامی پر بھی بڑا خراب اثر ڈالا۔ اور اسلام نام رہ گیا صرف ان سیاسی عقاید کی تبلیغ کا جو علوئین اور اموئین کی طرف سے پھیلائے جا رہے تھے۔ ایک طرف علیؓ اور ان کی اولاد پر لعنت بھیجنا مذہب کا ضروری جزو قرار پایا اور دوسری طرف امیر معاویہ اور ان کے اخلاف کو بُرا کہنا مذہبی فریضہ بن گیا۔ اسلام کی سادگی ختم ہوگئی اور ملک کی سیاسی مصلحت و ضرورت اس پر غالب آگئی۔ ہر فریق کی موافقت میں حدیثیں گڑھی جانے لگیں۔ مسایل فقہ وضع ہونے لگے اور تاریخیں مسخ کی گئیں۔ یہاں تک کہ صحیح اسلام گم ہوگیا۔ اور دنیا اس کی مسخ شدہ صورت ہی کو اصل مذہب سمجھنے لگی۔ آپ کو خبر نہیں کہ شرح عقاید نسفی، اموئین کے عہد کی کتاب ہے، جو علوئین کے شدید دشمن تھے اور اسی لئے لعن یزید کے مسئلہ کو اس قدر اہتمام کے ساتھ اس میں بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ در اصل "حسین و یزید" کا معاملہ محض ایک تاریخی چیز ہے جس سے عقاید کو کوئی واسطہ نہیں اور محض ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے اس پر غور کرنا چاہئے۔ پھر اگر کوئی شخص واقعاتی حیثیت یا یزید کے کردار کے لحاظ سے اس مسئلہ پر غور کر کے اس نتیجہ پر پہونچے کہ یزید نے جو حسینؓ کے ساتھ کیا وہ حد درجہ وحشیانہ تھا اور وہ اس کا اظہار کرے تو کیوں اسے ناجایز قرار دیا جائے۔ لفظ لعن یا لعنت کا استعمال تو اس باب میں صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ اس میں مذہبی اہمیت پیدا ہو جائے۔ ورنہ یزید کو بُرا سمجھنے اور کہنے کا تعلق صرف تاریخی استنتاج سے ہے اور اس سے کسی کو باز نہیں رکھا جا سکتا۔ اگر میرے لڑکے نے آپ سے اس مسئلہ میں کوئی مخالفانہ گفتگو کی ہے تو اس کو اس گفتگو کا حق پہونچتا ہے۔ صرف و نحو یا ادب کا درس تو خیر، مقررہ قواعد و اصول کا پابند ہے، اور ریاضی کی طرح انھیں ماننا ہی ہے۔ لیکن فقہ و حدیث کے درس میں آپ اُسے مجبور نہیں کر سکتے کہ وہ اپنی عقل سے کام نہ لے۔ میں اس کا قایل نہیں کہ خدا کے پاس جتنی عقل تھی وہ سب اسلاف میں تقسیم ہو چکی۔ اور اب وہ انسان کو صرف گدھا پیدا کرتا ہے۔ بلکہ عقل کا دروازہ اب پہلے سے کہیں زیادہ کھل گیا ہے اور مہربانی فرما کر اس دروازے کو میرے لڑکے پر بند نہ کیجئے۔ میں نے آپ کے پاس اُسے صرف

اس لئے بھیجا ہے کہ آپ سے وہ کچھ سمجھ حاصل کر سکے، نہ یہ کہ اس کے پاس جو تھوڑی بہت سمجھ موجود ہے وہ بھی اس سے چھین لیں۔

رہا اصل مسئلہ یزید کے لعن وطعن کا سو مولانا آپ کی عقاید نسفی جو چاہے کہے، لیکن میں یزید کو برا کہتا ہوں اور اس کا اظہار ضروری سمجھتا ہوں، بلکہ ان کو بھی برا سمجھتا ہوں جو اس کے برا کہنے کو برا سمجھتے ہیں۔

میرے والد بڑے خوش بیان اور بیباک مقرر تھے۔ بڑے بڑے مولوی مذہبی مباحث میں ان کے سامنے سپر ڈال دیتے تھے۔ ہمارے مولانا تو خیر صرف مدرس ہی تھے وہ کیا جواب دے سکتے تھے۔

یہ واقعہ میری زندگی کا نہایت اہم واقعہ ہے۔ کیونکہ اس سے مجھ میں مذہبی تحقیق کا ایک نیا رجحان پیدا ہو گیا اور صحیح اسلام کو سمجھنے کا شوق میرے اندر بہت بڑھ گیا۔

میں مدرسۂ اسلامیہ میں عربی کا درس نظامی حاصل کر رہا تھا اور گھر پر والد سے فارسی پڑھتا تھا۔ چنانچہ جس زمانہ کا یہ واقعہ ہے فارسی میں رسایل طغرا بھی پڑھ رہا تھا (جس میں مولانا حسرت موہانی بھی میرے ہم درس تھے) اور عربی میں درس نظامی کا بڑا حصہ ختم کر کے اس حد تک پہونچ گیا تھا جب صرف و نحو اور منطق کی ضروری تعلیم کے بعد فقہ میں کنز الدقائق، شرح ہدایہ کی، عقاید میں شرح نسفی کی، بیان و بلاغت میں مختصر المعانی کی تعلیم شروع ہوتی ہے۔

گھر پر میرے اوقات فرصت میں دو خاص مشغلے تھے، ایک فارسی دواوین کا مطالعہ جن میں بیدل اور غالب سے مجھے خاص شغف تھا۔

میرے والد فارسی کے بڑے مشہور شاعر و انشا پرداز تھے۔ غزل سے انھیں بہت کم دلچسپی تھی، صرف قصاید لکھتے تھے اور وہ بھی نعت و منقبت میں۔ صہبائی کے شاگرد تھے اور غالب کی فارسیت کے شیدائی، اس وقت فارسی تعلیم کا رواج کافی تھا۔ اور صبح کو میرا مکان ایک اچھا خاصا درسگاہ ہو جاتا تھا۔ جہاں زیادہ تر پختہ عمر کے لوگ میرے والد سے فارسی پڑھنے آجاتے تھے۔ [illegible] فارسی کی ابتدائی کتابیں نہیں پڑھاتے تھے۔ بلکہ ان کی تعلیم شروع ہوتی تھی مینا بازار۔ پنج رقعہ۔ رسایل طغرا۔ شبنم شاداب۔ بیدل۔ سکندر نامہ۔ شاہنامہ اور دفاتر ابوالفضل [illegible]۔

میرا دوسرا مشغلہ غیر مذہبی کتابوں کا مطالعہ تھا۔ جن میں تصوف کی بعض کتابوں سے مجھے بہت دلچسپی پیدا ہو گئی تھی۔ چنانچہ اس زمانہ میں ابن عربی کی فصوص الحکم کا ترجمہ میں نے شروع کر دیا۔ اور جب مولانا نور محمد صاحب سے میں نے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے مجھے اس سے باز رکھنے کی کوشش کی کیونکہ وہ نہایت سخت وہابی قسم کے مسلمان تھے اور ابن عربی کے فلسفۂ تصوف کو جو ماوراء مذہب کچھ اور چیز ہے، وہ کبھی پسند نہ کرتے تھے۔

اس زمانہ میں مجھے شعر کہنے کا بھی شوق پیدا ہو گیا تھا۔ فارسی میں کبھی کبھی اور اردو میں اکثر۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مولانا حسرت موہانی فتحپور میں زیر تعلیم تھے اور ایک خاص حلقہ میں ان کی غزلوں کو بہت پسند کیا جاتا تھا۔ میں بھی ان کے رنگ تغزل سے کافی متاثر تھا۔ لیکن شعر کہتا تھا غالب کے دقیق رنگ میں جس میں فارسیت زیادہ ہوتی تھی۔ حسن و عشق کی باتوں کا صرف کتابی علم تھا اور ان کے اظہار کا بھی سلیقہ نہ تھا۔ بعد کو میری شاعری کا یہ رنگ بدلا، یہاں تک کہ میر دل و دماغ پر چھا گیا۔ اس رنگ میں نہ کہہ سکتا تھا، لیکن سر اسی پر دھنتا تھا۔ چونکہ حسرت سے روز ملنا ہوتا تھا، ان کی شاعری سے بھی کافی متاثر تھا اور غالباً اس لئے کہ ان کی فارسی ترکیبیں مجھے پسند تھیں اور پسند کا یہ حال تھا کہ جب تک کسی شعر میں کچھ فارسیت نہ پائی جائے، مجھے تسکین ہوتی تھی۔ یہ نتیجہ تھا ابتدائی کلاسیکل فارسی تعلیم کا، اور اس فارسی ماحول کا جس میں میری تربیت ہوئی۔ میرے والد ہمیشہ اہل علم کو فارسی ہی میں خط لکھتے تھے۔ اور طبقۂ علماء میں صرف مولانا محمد علی بہاری (جو کانپور میں مستقلاً قیام پذیر تھے اور ناظم دارالعلوم ندوہ تھے) ایسے مولوی تھے جو فارسی کا اچھا ذوق رکھتے تھے اور خود بھی میرے والد سے فارسی ہی میں مراسلت کرتے تھے۔ اس مراسلت

کی ترتیب و تدوین میرے ہی سپرد تھی۔

اس بیان سے مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ فارسی ادب کا ذوق مجھ میں بہت کم سنی سے پیدا ہو گیا تھا اور اس کے ساتھ اُردو ادب کا بھی، لیکن اس کی ابتدا نثر سے نہیں بلکہ شاعری سے ہوئی۔ اور جب میں مدرسہ اسلامیہ میں درس نظامی کے لئے بھیجا گیا تو میرا شعور کافی پختہ ہو چکا تھا اور اسی لئے میں اپنے اساتذہ سے بعض دینی مسایل میں جن کو میرا ذہن قبول نہ کرتا تھا حجت کر بیٹھتا تھا۔

شکر ہے کہ حدیث کا درس ابھی شروع نہ ہوا تھا۔ لیکن جب اس کا درس شروع ہوا تو ایک بڑا ہنگامہ اپنے ساتھ لایا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اتفاق سے اسی زمانہ میں مولانا نور محمد صاحب حج کو تشریف لے گئے اور ان کی جگہ مولانا محمد حسین خاں مقرر کئے گئے۔ دیوبند کے فارغ التحصیل عالم تھے۔ نازک نقشے کے نہایت گورے چٹے، پستہ قد منحنی انسان حد درجہ مغلوب الغضب اور خشک و عبوس۔ اُن کے دیکھتے ہی مجھے آتش کا یہ مصرع یاد آ گیا:۔

اس بلائے جاں سے آتش دیکھئے کیونکر بنے

انھوں نے آتے ہی سب سے زیادہ زور حدیث پر دیا کیونکہ دیوبند والے علوم دینیہ میں حدیث ہی کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اسی میں وہ زیادہ درک رکھنے کے مدعی ہیں۔ میں نے اس وقت تک حدیث کی کوئی کتاب شروع نہ کی تھی۔ اس لئے جب مشکوٰۃ کا درس شروع ہوا تو میری آنکھوں سے پردہ سا اُٹھ گیا۔ میں نے پہلی مرتبہ یہ محسوس کیا کہ اسلام میں طامات و خرافیات کا عنصر کہاں سے آیا۔

میں نے پہلے ہی دن یہ سمجھ لیا تھا کہ ان نئے مولانا سے میری نہیں بن سکتی۔ مولانا نور محمد صاحب تو خیر کسی وقت مسکرا بھی پڑتے تھے، لیکن ان حضرت کی سرکہ پیشانی اس وقت بھی دور نہ ہوتی تھی جب وہ خدا کے سامنے نماز میں معروف ہوتے تھے اور درس و تدریس کے وقت تو وہ بالکل خدائے قہار نظر آتے تھے۔

تقرر کے بعد ایک ہفتہ تک تو اُن کی تعلیم کا معمول وہی رہا جو اس سے قبل تھا۔ لیکن اس کے بعد انھوں نے اپنے اوقات اور کتابوں میں کچھ ردو بدل کیا۔ فقہ تو نہیں لیکن منطق، فلسفہ، معانی و ادب کی کتابوں کا درس کم کر دیا اور درس حدیث کی ابتدا کی جو اس وقت نہ ہوئی تھی۔ آخر کار ایک دن اعلان کر دیا کہ کل سے مشکوٰۃ شریف کا درس شروع ہوگا، سو ہو گیا۔

اس سے قبل فقہی کتابوں کے درس کے سلسلہ میں احادیث کے حوالے تو بارہا نگاہ سے گزر چکے تھے لیکن فن کی حیثیت سے کتب احادیث کے مطالعہ کا اس سے قبل کوئی موقعہ نہ ملا تھا۔ میرا معمول تھا کہ ہر کتاب کے درس سے پہلے خود گھر میں اس کا غایر مطالعہ کرتا تھا، اور شبہات میرے ذہن میں پیدا ہوتے تھے، یا جن حصوں کو میں سمجھ نہ سکتا تھا ان کو کاغذ پر نوٹ کر لیتا تھا اور دوسرے دن درس کے وقت میں معلم و مدرس کے سامنے اپنی اُلجھنیں پیش کر دیا کرتا تھا۔ چنانچہ جس دن مشکوٰۃ کا درس ہونے والا تھا اس سے قبل کی رات میں اس ضخیم کتاب کو میں نے اپنے سامنے رکھا اور غور کرنے لگا کہ اگر ہر حدیث سے راویوں کے سلسلہ کو اُڑا دیا جائے اور صرف "قال رسول اللہؐ" سے ابتدا کی جائے تو کتاب بھی مختصر ہو سکتی ہے۔ اور یہ "عن فلاں، عن فلاں" کے پڑھنے میں جو وقت ضایع ہوتا ہے وہ بھی بچ جائے۔ میں نے دوسرے دن صبح اپنے ساتھیوں سے ذکر کیا کہ آج مولانا سے ذرا یہ بات تو دریافت کرو۔ لیکن کوئی میرا ساتھ دینے پر آمادہ نہ ہوا۔ آخر کار جب درس کا وقت آیا تو میں نے مولانا سے نہایت ادب کے ساتھ عرض کیا کہ "حدیث کے تقدس کا پورا احترام رکھتے ہوئے مجھے ایک بات دریافت کرنا ہے، اگر اجازت ہو تو عرض کروں"۔ نہایت خشونت کے ساتھ بولے "کیا کہنا چاہتے ہو کہو"۔ میں نے کہا "کتب احادیث میں جتنی حدیثیں ہیں ان کی تعلیم اس مفروضہ پر منحصر ہے کہ وہ سب صحیح ہیں"۔ مولانا فوراً بپھر گئے اور نہایت تیز اور بلند آواز سے فرمایا:۔

"مفروضہ! مفروضہ کیسا؟ جو حدیثیں کتاب میں درج ہیں وہ سب صحیح ہیں، اس میں فرض کرنے کا کیا سوال"۔ میں نے کہا "معافی چاہتا ہوں، مفروضہ کہنے سے میرا مطلب بھی یہی تھا کہ جب یہ تمام احادیث صحیح ہیں تو پھر راویوں کے نام کیوں ان میں درج ہیں۔ کہیں کہیں

اصل حدیث تو صرف چند الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن راویوں کی فہرست کئی کئی سطر تک چلی جاتی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو وقت اور کاغذ دونوں کی کافی بچت ہوسکتی ہے۔" اس کے جواب میں انھوں نے دانت پیس کر کہا کہ "احمق، راویوں کے نام اس لئے ظاہر کئے جاتے ہیں کہ ان پر حدیث کی صحت کا انحصار ہے۔ اگر راوی ثقہ و معتبر نہیں ہیں تو حدیث کو بھی معتبر نہ سمجھا جائے گا۔"

میں نے عرض کیا "یہ بالکل درست ہے اور یقیناً جامعین حدیث نے راویوں کی چھان بین کرنے کے بعد ہی صحیح احادیث کو یکجا کیا ہوگا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہم کو اس فہرستِ رواۃ سے کیا فایدہ پہونچ سکتا ہے۔ جبکہ ہم کو خود ان راویوں کا حال معلوم نہیں۔"

مولانا نے فرمایا "راویوں کا حال معلوم کرنے کی ہم کو ضرورت بھی کیا ہے۔ جبکہ حدیثوں کی کتابوں میں صرف وہی احادیث درج ہیں جن کے راوی سب کے سب ثقہ ہیں۔"

میں نے کہا "اس صورت میں "علم الرجال" ہمارے لئے بالکل بیکار ہے کیونکہ ہم کو خود اپنی رائے قایم کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں۔"

مولانا اس حجت کو زیادہ برداشت نہ کرسکے اور انتہائی غیظ کے عالم میں کتاب بند کر کے مجھے حکم دیا کہ "درجے سے نکل جاؤ" اسی کے ساتھ ساتھ اپنا ڈنڈا بھی اٹھایا اور اگر میں فوراً اٹھ کر چلا نہ جاتا تو وہ یقیناً میرا سر زخمی کر دیتے۔

اس کے بعد میں کئی دن تک مدرسہ نہ گیا۔ لیکن ایک دن پھر میرے والد پہونچا گئے اور میں درس مشکوٰۃ میں شریک ہوگیا چونکہ میں سمجھ چکا تھا کہ مولانا محض لکیر کے فقیر ہیں اور ان کا مذہبی تقشف کسی طرح عقلی حجت کو برداشت نہیں کرسکتا۔ اس لئے طوعاً و کرہاً میں اس درس میں شریک تو رہا لیکن کوئی سوال ان سے نہیں کیا۔ اس حال میں کئی دن گزر گئے اور کوئی صورت ہنگامہ کی پیدا نہیں ہوئی۔

ایک دن دورانِ درس میں ایک حدیث آئی جس میں رسول اللہ سے کسی نے دریافت کیا کہ دنیا میں سردی و گرمی کیوں ہوتی ہے اور اس کا جواب رسول اللہ نے یہ دیا کہ "آسمان میں ایک اژدہا ہے جب وہ اپنی سانس دنیا کی طرف چھوڑتا ہے تو گرمی ہوجاتی ہے اور جب سانس کھینچتا ہے تو سردی ہوجاتی ہے۔"

حدیث پڑھتے ہی باوجود انتہائی ضبط کے بے اختیار میرے منھ سے نکل گیا کہ "غلط"، یہ سنتے ہی مولانا کا یہ حال ہوا جیسے کوہ آتش فشاں پھٹ پڑا ہو، اور بولے کہ "بدتمیز، تو رسول اللہ کو غلط کہتا ہے۔"

میں نے عرض کیا کہ "میں رسول اللہ کو غلط نہیں کہتا۔ بلکہ اس حدیث کو غلط کہتا ہوں، کیونکہ رسول اللہ کبھی ایسی خلافِ عقل و حقیقت بات نہیں کہہ سکتے۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مولانا نے اپنا ڈنڈا اٹھایا اور میں اٹھ کر بھاگا۔ مولانا نے کچھ دور میرا تعاقب بھی کیا، لیکن میں ہاتھ نہ آیا۔ اور اس طرح ہمیشہ کے لئے میرا پیچھا ان سے چھوٹ گیا۔

اتفاق سے اسی زمانے میں میرے والد بسلسلۂ رخصت لکھنؤ جا رہے تھے اور وہ مجھے اپنے ساتھ لکھنؤ لے گئے۔

فتحپور سے لکھنؤ منتقل ہونے کے بعد بھی میرے مذہبی ماحول میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوئی اور کافی عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ لیکن اس کی تفصیل کا موقع نہیں۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ میرا تجربہ مولویوں کے باب میں تلخ سے تلخ تر ہوتا گیا۔ اور میں نے سمجھ لیا کہ اس طبقہ کی طرف میں کبھی مایل نہیں ہوسکتا۔ ان کی رعونت، ان کا تقشف، ان کا فرعونی اندازِ گفتگو، ان کا یہ عقیدہ کہ مذہب کو عقل سے کوئی لگاؤ نہیں اور ان کا یہ پندار کہ وہ عام سطح سے بہت بلند ہیں اور ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ انھیں دیکھتے ہی سر بسجود ہوجائے مجھے ان سے متنفر کرتا جا رہا تھا اور میں بار بار یہ سوچنے پر مجبور ہوجاتا تھا کہ اگر یہ واقعی محض مذہبی تعلیم کا نتیجہ ہے تو مذہب سے زیادہ نامعقول چیز دنیا میں کوئی نہیں ہوسکتی اور اسی سلسلہ میں مجھے مذاہب کے تقابلی مطالعہ کا شوق پیدا ہوا۔

میں نے مذاہب کا مطالعہ صرف اس نقطۂ نگاہ سے شروع کیا کہ اخلاق کی عملی تعلیم کے لحاظ سے کس کا کیا درجہ ہے۔ اور اُس نے مجھے مولویوں سے اور زیادہ متنفر کر دیا۔ کیونکہ جس حد تک تعلیم و اخلاق کا تعلق ہے، میں نے ان میں کوئی بات ایسی نہیں پائی جسے بعید ترین تاویل کے بعد بھی میں اسلام اور بانیٔ اسلام کی بلند تعلیم اخلاق سے منسوب کیا جا سکے۔

میں جس وقت ان کے بطون کا تصور کرتا ہوں تو وہ مجھے بالکل سیاہ پتھر کی طرح نظر آتا ہے۔ جس میں اگر کوئی چنگاری تھی بھی تو وہ لطف و محبت کی نہ تھی بلکہ خشونت و رعونت کی تھی۔ دنائت و نفس پروری کی تھی۔ اور میں ایسا محسوس کرتا تھا کہ اس کی روح بالکل اجاڑ گھر ہے اور اس کا دل بالکل ویران۔ وہ قدرت اور مظاہر قدرت سے صرف اس حد تک دلچسپی لے سکتا ہے جس حد تک اسکی حرص و آز پوری ہو سکتی ہے۔ اور خالص روحانی لطف اور جمالیاتی تسکین ذوق کے لحاظ سے اس کی ہستی بالکل "وادیٔ غیر ذی زرع" کی حیثیت رکھتی ہے۔

ہاں اس سلسلہ میں مجھے بعض ایسے مولویوں سے بھی واسطہ پڑا جن سے مجھے نفرت کی جگہ الفت پیدا ہوئی۔ لیکن یہ وہی تھے جو مولوی کم اور صوفی زیادہ تھے۔ ان میں رامپور کے مولانا وزیر محمد خاں کو میں نے سب سے بلند پایا۔ یہ بڑے فلسفی و منطقی تھے۔ اور مولانا عبدالحق خیرآبادی کے ارشد تلامذہ میں سے، لیکن درس و تدریس کی دنیا سے ہٹ کر وہ بڑے پیارے عادات و خصایل کے انسان تھے۔ ان کا علم بڑا حاضر تھا، وہ نہایت اچھے مقرر تھے اور وہ طلبہ کو ہر طرح مطمئن کر دینے کی پوری کوشش کرتے تھے، لیکن ان کے شاگردوں میں صرف میں ہی ایک ایسا تھا جو آخیر وقت تک ان سے حجت کرتا رہتا تھا اور ایسے مسایل میں جن کا تعلق عقل یا سائنس سے ہے وہ مشکل ہی سے مجھے مطمئن کر سکتے تھے۔ چنانچہ ہدیۂ سعیدیہ کے درس میں جب "ابطال حرکت زمین" کا مسئلہ سامنے آیا تو بحث زیادہ ناگوار حد تک پہونچ گئی۔ لیکن یہ ناگواری صرف درس کی حد تک محدود رہی۔ اس کے بعد وہ پھر سراپا لطف و محبت تھے اور میں یکسر انقیاد و اطاعت۔ میں نے علماء میں ان سے زیادہ محبوب انسان کوئی نہیں دیکھا اور اس کا سبب صرف یہ تھا کہ وہ بڑے صوفی منش انسان تھے، اور سماع کے وقت ان پر جو کیفیت طاری ہوتی تھی وہ بڑی دلچسپ، موثر اور پُرخلوص ہوتی تھی۔

اس سلسلہ میں زیادہ تفصیل سے احتراز کرتا ہوں کیونکہ یہ بڑی طویل داستان ہے۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا میں مولویوں کے بتائے ہوئے اسلام سے متنفر ہوتا گیا۔ اور میرا یہ جذبہ نگار کے اجرا کے بعد اس حد تک شدید ہو گیا کہ آخر کار میں نے اس جماعت کے خلاف ایک محاذ قائم کر دیا اور ان کے عقاید اور ان کے اخلاق پر نکتہ چینی شروع کر دی، اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سارے ملک کے مولوی میرے دشمن ہو گئے۔ اور مختلف مقامات سے میرے خلاف توہین مذہب کے مقدمات دائر کرنے کی تدبیریں شروع ہو گئیں۔

تقسیم ہند کے بعد جب مولویوں کا زور کم ہوا تو میرے خلاف ہنگامہ دار و گیر کی نوعیت بدل گئی۔ لیکن یہ فضا اب تک قایم ہے کہ مجھ ملحد و کافر کا ذکر جب کبھی ان کی محفل میں آ جاتا ہے تو ان کی پیشانیوں پر اب بھی بل پڑ جاتے ہیں۔

مختصر یہ کہ اپنی زندگی میں سب سے زیادہ اثر میں نے جس کا لیا وہ مولویوں کی جماعت تھی۔ لیکن یہ اثر بالکل منفی قسم کا تھا۔ یعنی میں ان سے متاثر تو ہوا۔ لیکن یہ تاثر ایک نوع کا انکاری تاثر تھا۔ اور اس لحاظ سے میں ان کا شکر گزار ہوں کہ اگر ان سے مجھے واسطہ نہ پڑتا تو نہ میں اپنے مذہبی مطالعہ میں وسعت پیدا کر سکتا اور نہ مسایل مذہب میں صرف عقل کا سلیقہ مجھ میں پیدا ہوتا۔

اب میں اپنی زندگی کے اس پہلو کو لیتا ہوں جس کا تعلق شعر و ادب سے ہے اور اس کے بھی دو حصے ہیں، ایک کا تعلق ادیبوں اور شاعروں سے ہے اور دوسرے کا عورت اور محض عورت سے، لیکن وہ کم اور یہ زیادہ۔

شعروسخن سے دلچسپی اور عورت کی طرف میرا انجذاب، ان دونوں کی ابتدا اگر ایک ساتھ نہیں ہوئی تو بھی ان دونوں میں اتنا کم فصل ہے کہ میں اس کی حد بندی مشکل ہی سے کرسکتا ہوں۔

شعروسخن کا ذوق بارہ تیرہ سال کی عمر ہی میں مجھ میں پیدا ہوگیا تھا اور میں فتحپور کے مشاعروں میں شریک ہوکر غزلیں بھی سنایا کرتا تھا۔ ہر چند ان غزلوں میں عورت یا محبوب کا ذکر محض روایتی حیثیت رکھتا تھا اور میں اس جنسی جذبہ سے آشنا نہ تھا۔ لیکن اس کے بعد ہی جب میں لکھنؤ پہونچا تو دفعتہً یہ جذبہ بھی میرے اندر نشوونما پانے لگا اور جب میرے شباب کا پہلا چاند یہاں طلوع ہوا تو عورت ہی میرے آغوشِ تصور میں تھی۔

دفعتاً فضائے مذہب و مولویت سے ہٹ کر عشق و محبت یا بالفاظِ دیگر جنسی رجحان و ہیجان کی دُنیا میں آجانا میری زندگی کا ایک ایسا واقعہ ہے جس کا ذکر کئے بغیر آگے گزر جانا اچھا نہیں معلوم ہوتا۔

جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں ذہنی حیثیت سے میں (PRECOCIOVS) کیفیت لے کر پیدا ہوا تھا۔ لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ اعصابی حیثیت سے بھی میں کچھ ایسا ہی تھا، جس کا علم مجھے فتحپور میں تو نہ ہوسکا، لیکن لکھنؤ آنے کے بعد اس نے پے در پے شہابِ ثاقب کی صورت اختیار کرلی جس کا ذمہ دار بڑی حد تک اپنے والد کو بھی سمجھتا ہوں۔

میرے والد عجیب و غریب اصول کے انسان تھے۔ اور بچوں کی تربیت کے باب میں اس قدر وسیع الخیال تھے کہ موجودہ عہدِ ترقی میں بھی اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

میں نے اپنے والد کا عہدِ شباب نہیں دیکھا، لیکن جو کچھ میں نے سنا اس سے مجھے اس بات کا علم ہوگیا تھا کہ انھوں نے اپنی جوانی بالکل اسی فضا میں گزاری تھی جس کا اصطلاحی نام بعد کو "شامِ اودھ" قرار پایا۔ اور اپنے ذوقِ شباب کی تسکین میں انھوں نے وہ سب کچھ کیا جو ایک رنگین مزاج، دولت مند انسان لکھنؤ کی نشہ بخش اور عشق خیز سرزمین میں کرسکتا تھا۔

پھر یہ بھی بالکل اتفاقی بات ہے کہ میرے عہدِ شباب کی وہ جھرجھری جو عورت کے جسم سے مس ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے سب سے پہلے میرے جسم میں بھی یہیں پیدا ہوئی۔

یہ زمانہ ہر حیثیت سے لکھنؤ کا عہدِ زوال تھا۔ جانِ عالم کے بعد کا وہ زمانہ بھی جسے "کزیں خاک مردمی خیزد" کہہ سکتے تھے، گزر گیا تھا، لیکن

ابھی باقی تھی کچھ کچھ دھوپ دیوارِ گلستاں پر

اور یہاں کی گلیوں میں اب بھی خاک چھاننے کو جی چاہتا ہے۔

میرے والد محکمۂ پولیس سے وابستہ تھے۔ پہلے حسن گنج تھانہ کے انچارج تھے، اور پھر کوتوالی کے تھانہ میں آگئے جو چوک کے سرے پر واقع تھا۔ لکھنؤ کا وہی چوک جس کا ذکر رجب علی بیگ سرور نے کیا تھا اور پھر اس کے بعد سرشار نے۔ میں اب بھی پڑھ رہا تھا۔ فرنگی محل میں مولانا شاہ عبدالمنعم صاحب اپنی زندگی کی آخری سانسوں سے گزر رہے تھے اور فرنگی محل کے پل پر مولانا عین القضاۃ کا بالاخانہ طلبۂ حدیث کا مرکز تھا جس میں میں بھی شریک ہوتا تھا، لیکن نہایت خاموشی کے ساتھ۔ اس لئے نہیں کہ میں حدیثوں پر ایمان لے آیا تھا، بلکہ محض اس لئے کہ میں جانتا تھا، شام کو جامۂ احرام کے یہ دھبے مجھے کہاں دھونا ہیں اور یہ وہ چیز ہے جس کا تصور قرآن و حدیث کیا خدا کو بھی بھلا دیتا ہے۔

جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، تربیت اخلاق کے باب میں میرے والد کا نظریہ بڑا عجیب و غریب تھا۔ وہ جنسی داعیات کو دبانے کے قابل نہ تھے، بلکہ ان کی تسکین ہی کو ذہنی و جسمانی نشوونما کا صحیح ذریعہ قرار دیتے تھے۔ اس لئے جب میں اپنی عمر کے ان حدود میں آگیا، جہاں ان کو اپنے نظرئے کا عملی تجربہ کرنا تھا، تو انھوں نے مجھے بالکل آزاد چھوڑ دیا۔ لیکن آپ کے لئے اس امر کا تصور بھی مشکل ہوگا کہ

اب سے ۶۰ سال قبل لکھنؤ کیا چیز تھا اور اس میں کسی نوجوان کا آزاد چھوڑ دیا جانا کیا معنی رکھ سکتا تھا۔

لکھنؤ کا وہ حصّہ جسے صحیح معنی میں لکھنؤ کہتے ہیں بڑا رومان آفریں حصّہ تھا اور ان تمام رومانی تجربات کا مرکز چوک تھا، جہاں شام ہوتے ہی رنگینی، تعطر اور حُسن و غنا کا ایک طوفان برپا ہوجاتا تھا، جس میں جینے سے زیادہ مرجانے کو جی چاہتا تھا۔

پھر اس دورِ آزادی میں میں نے وہاں کیا کیا دیکھا، کن کن گلیوں کی خاک چھانی، کن کن دیواروں کے سائے میں اور کن کن راہ گزاروں کی خاک پر میں نے اپنے لمحاتِ شباب صرف کئے یہ بڑی طویل داستان ہے، لیکن میرے اس عہدِ آشفتہ سری کا وہ حصّہ جو میری جولانگاہِ شباب کو ایک خاص حد تک کھینچ لایا اس کا اجمالی ذکر ضروری ہے۔

اس وقت لکھنؤ کی بلند معاشرت کا ضروری جزو یہ بھی تھا کہ امرازادے محافل رقص و غنا میں آزادی سے شریک ہوں اور بعض مخصوص ڈیرہ دار طوائفوں کی صحبت میں لکھنوی علم مجلس حاصل کریں۔ ان گھرانوں میں اس وقت چودھرائن کا گھرانا خاص امتیاز رکھتا تھا۔ چودھرائن کا مکان اسی جگہ تھا جہاں اب "حنا بلڈنگ" ہے اور یہ مکان تہذیب و شائستگی کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔

شام کو چودھرائن کا مکان بالکل دربار نظر آتا تھا جس میں شہر کے اکثر خوش ذوق لوگ شریک ہوتے تھے اور اس محفل میں چودھرائن کی حیثیت ایک معلّم کی سی ہوتی تھی۔ جس کی گفتگو اور انداز نشست و برخاست سے لوگ صحیح لکھنوی تہذیب سیکھتے تھے۔ اس محفل میں شعر خوانی، داستان گوئی، لطائف و ظرائف، ضلع جگت، رقص و سرود سب ہی کچھ ہوتا تھا اور جب لوگ یہاں سے لوٹتے تھے تو موسیقی کا صحیح ذوق، زبان کا صحیح استعمال، گفتگو کا خاص انداز، لب و لہجہ کی شیرینی، نشست و برخاست کا انداز اور خدا جانے کن کن باتوں کا درس لے کر لوٹتے تھے اور اس عہدِ زوال میں بھی لکھنؤ کی تہذیب و شائستگی اس گھرانے سے بڑی حد تک قایم تھی۔ پھر اس سلسلہ میں یہاں عشق و محبّت کی بھی بہت سی داستانیں بنتی رہتی تھیں۔

میرے والد نے بھی مجھے اس دربار میں بھیجنا شروع کیا اور یہیں سے میرے شباب کا وہ دور شروع ہوا جسے میں اپنے ادبی دور کا بھی آغاز کہہ سکتا ہوں۔

چودھرائن کے گھر جاکر میں کیا محسوس کرتا تھا، یہاں کے ہنگامہ حُسن و شباب میں مجھ پر کیا گزر جاتی تھی، میرے جسم کی رگیں وہاں کس طرح ٹوٹتی اور جُڑتی رہتی تھیں، میرے شب و روز کس طرح بسر ہوتے تھے، میرے جذبات کے ہیجان کا کیا عالم تھا اور کس طرح مجھے صبر و ضبط کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس کا بیان بڑی تفصیل کا محتاج ہے۔ اس عہدِ وارفتگی کا میری ادبی زندگی پر جتنا گہرا اثر پڑا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اول اول جب میں غزل کہتا تھا تو اس میں لایعنی تکلفات کے سوا کچھ نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب رنگ تغزل کچھ اور تھا۔ چنانچہ جب میں اس دیارِ حُسن و عشق سے جدا ہونے لگا تو میں نے اپنے اس عہدِ رومان کی یاد میں ایک غزل لکھی تھی جس کا ایک شعر دورِ خوش کام سے متعلق تھا اور دوسرا دورِ ناکام سے جسے ہم "زہرِ عشق" والی فضا کہہ سکتے ہیں:

پہلا دور:- آپ تھیں، میں تھا، شبِ ماہ تھی، تنہائی تھی
ہائے وہ وقت کہ دشوار تھا جینا مجھ کو

دوسرا دور:- اُف ری مجبوریٔ اُلفت، یہ خبر کس کو تھی
تم کو چاہوں گا تو جینا بھی پڑے گا مجھ کو

میرا لکھنؤ چھوڑنا، ٹھیک اس وقت ہوا جبکہ میں شباب کے جرعۂ اولیں سے بھی خاطر خواہ آسودہ نہ ہو سکا تھا اور یہاں کی فضائے حُسن و عشق میرا دامن چھوڑنے پر کسی طرح راضی نہ تھی۔ میری زندگی کا یہ پہلا سانحہ تھا جسے میں کبھی فراموش نہیں کر سکتا کیونکہ جو زخم میں نے یہاں کھائے تھے وہ مندمل ہونے پر بھی عرصہ تک رِستے رہے اور اپنی آیندہ زندگی میں جب کبھی ان زخموں

کے چھیڑنے کی فرصت مجھے ملی، میں نے کبھی تامل نہیں کیا۔ ذہنی و عملی دونوں حیثیتوں سے۔ گویا یوں سمجھئے کہ فکرِ فضول بھی جاری رہی اور اسی کے ساتھ جرأت رندانہ بھی۔ گو اب ان میں صرف ایک چیز باقی رہ گئی ہے اور دوسری کا صرف ماتم گسار ہوں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلۂ بیان میں، میں اصل موضوع سے ہٹتا جا رہا ہوں، لیکن مجبوری یہ ہے کہ میرے ذہنی انقلاب اور ادبی رجحانات کا تعلق زیادہ تر "مولوی" اور "عورت" ہی سے ہے۔ اس لئے مولوی کے ذکر کی تلخی کے بعد "عورت" کا ذکر آ گیا ہے تو جی چاہتا ہے کہ اس سلسلہ میں وہ سب کچھ کہہ جاؤں جس کے اظہار کا موقع شاید مجھے پھر نہ مل سکے۔ لیکن میں ایسا نہیں کروں گا۔ کیونکہ اس کا تعلق دراصل میرے سوانح حیات سے ہے۔ جن کی تفصیل کا موقع نہیں۔ لیکن چند خاص واقعات جنھوں نے واقعی میری ادبی زندگی کو بہت متاثر کیا۔ اس وقت یاد آ گئے ہیں اور ان کا سرسری ذکر بغیر کسی تاریخی تسلسل کے غالباً ناموزوں نہ ہوگا۔

اپنی آوارہ گردی کے زمانہ میں ایک بار میں پنا اور ج گڑھ گیا اور یہاں ایک سال رہنا پڑا، یہ سال میری زندگی کا عجیب و غریب سال تھا۔ اس کا اندازہ آپ ایک خط سے کر سکتے ہیں جو میں نے اپنے ایک عزیز دوست کو لکھا تھا:۔

"حزیں کو بنارس میں ہر "برہمن بچہ" لچھمن و رام نظر آتا تھا، یہاں قدم قدم پر سیتا و رادھا کا سامنا ہے اور اس خصوصیت کے ساتھ کہ

بے پردگی دیوانۂ طرحِ انقلاب افگندنش

راجپوتوں کی لڑکیاں ہیں، بلند بالا، صحیح و توانا، تیوریاں چڑھی ہوئی، گردنیں تنی ہوئی۔ آنکھوں میں تیر، مانگوں میں عبیر، ابروؤں میں خنجر، بالوں میں عنبر، ہاتھوں میں مہندی، ماتھے پر بندی، اب آپ سے کیا کہوں کیا چیز ہیں۔"

یہ تھا ایک عمومی تاثر یہاں کی فضا کا جس سے متاثر ہو کر میں نے چند نظمیں بھی لکھیں، لیکن ایک خاص واقعہ کی وجہ سے جسے یہاں کی نشہ بخش زندگی کا انتہائے عروج CLIMAX کہنا چاہئے، مجھے اس سرزمینِ حسن و شباب کو بھی چھوڑنا پڑا، اس کی ابتدا یوں ہوتی ہے:۔

"شام کا وقت ہے، ہلکی ہلکی خنک ہوا چل رہی ہے، محل کے پائیں باغ میں روشوں پر ٹہل رہا ہوں۔ مہاراج (سرنجو رسنگھ) کی طلبی کا انتظار ہے کہ دفعتاً سامنے سے ایک مجسمۂ شباب و رعنائی نظر آتا ہے۔ ذی حیات، متحرک، نگراں، خنداں، ٹھیک اسی وقت چوبدار آتا ہے اور میں چلا جاتا ہوں، لیکن دو چیزیں دماغ سے محو نہیں ہوئیں سانولے رنگ میں شفق کا انعکاس اور طاؤس کی سی مستی رفتار، یہ نقش بعد کو ابھرتا رہا، فتنۂ جنون میں تبدیل ہوتا رہا اور پھر نامہ و پیام کی صورت اس نے اختیار کر لی۔

اس کے چند دن بعد:۔

بسنت کی صبح ہے، دربار میں رسم گلباری کا اہتمام ہو رہا ہے۔ گلاب اور گیندے کے سرخ و زرد پھولوں سے آنچل معمور ہیں۔ آخرکار رسم گلباری شروع ہو جاتی ہے۔

یہ آخری ضرب تھی جس سے میں کیا کوئی جانبر نہ ہو سکتا تھا۔ کچھ دن بعد میں نے جب ایک عزیز دوست کو یہ سارا حال لکھا تو اس کے چند فقرے یہ بھی تھے:۔

"تم کبھی ملوگے تو دکھاؤں گا کہ پھول کی وہ پنکھڑی اب تک میرے پاس محفوظ ہے، جو میرے سینے تک پہونچکر ہمیشہ کے لئے ایک زخم چھوڑ گئی ہے:۔

کتانِ خویشتن می شویم بہ مہتاب

رہا انجام و نتیجہ، سو اُس کے متعلق کیا لکھوں، غالب نے ایک جگہ بنارس کا حال لکھتے ہوئے وہاں کی "قیامت قامتاں" اور "مژگاں درازاں" کا ذکر اس طرح کیا ہے:-
"زرنگیں جلوہ با غارتگر ہوش، بہار بستر و نوروز آغوش، سو اگر مجھے ڈر نہ ہوتا کہ تم رشک و حسد سے مر جاؤ گے تو میں اس شعر کا صرف دوسرا مصرع لکھ کر خط کو ختم کر دیتا"
میرے عشق و جنون کا یہ دور مختلف مقامات سے تعلق رکھتا ہے، جن میں لکھنؤ، الٰہ آباد، مسوری، سری نگر، ہانسی، بھوپال، رامپور اور کلکتہ کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔
ان تمام مقامات میں، میں اور میرا ذوق ادب عورت سے کس کس طرح متاثر ہوا اور اس میں کیا تدریجی تبدیلیاں پیدا ہوئیں، بڑی طویل داستان ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص میرے افسانوں کے مجموعوں کا مطالعہ کرے تو اس کو کچھ اندازہ اس حقیقت کا ہو سکتا ہے۔
اس سلسلہ میں اس سے زیادہ لکھنے کا موقع یوں بھی نہیں کہ اس کا تعلق میرے سوانح سے ہے اور وہ اسوقت زیر بحث نہیں۔
ابتدائے عمر و عنفوان شباب میں مجھے ادبی رسایل کے مطالعہ کا بڑا شوق تھا۔ اور ان سب میں مجھے مخزن سے زیادہ دلچسپی تھی۔ وہ زمانہ تھا جب سید سجاد حیدر یلدرم ترکی "انشاء عالیہ" کے تراجم پیش کر رہے تھے اور اس کا میرے ذوق پر بڑا گہرا اثر پڑ رہا تھا۔ یہاں تک کہ جب ان کا "خارستان" و "گلستان و شیرازہ" شایع ہوا تو میں نے متعدد ESSAYS اسی رنگ کے لکھے۔ "ایک شاعر کا انجام، پارسی دوشیزہ، رقاصہ اور عورت اسی تاثر کا نتیجہ تھے۔
اتفاق سے اسی زمانہ میں (غالباً ۱۹۱۱ء) میرا اور سید سجاد حیدر کا اجتماع مسوری میں ہوگیا۔ وہ پولیٹکل ملازمت کے سلسلہ میں افغانستان کے ایک امیر زادہ کی نگرانی پر مامور تھے اور میں اسکنر اسٹیٹ سے وابستہ تھا۔
مسوری کے دوران قیام میں، میں ہر اتوار ان کے پاس صرف کرتا تھا اور سارا وقت ادبی گفتگو میں کٹ جاتا تھا۔ چند دن کے لئے قاری سرفراز حسین دہلوی (سیاح چین و جاپان) بھی یہاں آگئے تھے۔ اور وہ بھی اس صحبت میں شریک رہتے تھے۔ اسوقت تک یلدرم کی شادی نہ ہوئی تھی۔
ادبی منظومات میں سرور جہان آبادی کی نظمیں مجھے بہت پسند تھیں۔ لیکن اقبال کی نظمیں ایک عمیق شاعرانہ احساس میرے اندر پیدا کر رہی تھیں۔ اسی زمانہ میں مولانا ابوالکلام آزاد کا الہلال جاری ہوا اور اُس کی "انشاء عالیہ" نے مجھے بہت متاثر کیا۔ اسی زمانہ میں اقبال کا شکوہ شائع ہوا، جس نے مجھے یک لخت نظم نگاری کی طرف مایل کر دیا۔ اور میری پہلی نظم اسی نہج و اسلوب کی "شہر آشوب اسلام" کے عنوان سے الہلال میں شائع ہوئی۔
نظموں کے علاوہ میں نے نثر میں بھی سیاسی و قومی مضامین لکھنا شروع کئے جو زیادہ تر زمیندار میں شائع ہوتے تھے
اس وقت کے ادیبوں میں خان بہادر میر ناصر علی کا اسلوب تحریر بھی مجھے بہت پسند تھا لیکن میں اس کی تقلید نہ کر سکتا تھا ان کی تحریر اُردو میں ESSAY WRITING کا بہترین نمونہ تھیں، لیکن اول اول اس قسم کے مقالات میں نے انگریزی کے مشہور ESSAYIST ولیم ہیزلٹ سے متاثر ہو کر لکھے۔ اسی کے ساتھ میں نے مختصر افسانے بھی شروع کئے اور یہ واقعہ ہے کہ میری افسانہ نگاری زیادہ تر یونان کے ضمیاتی لٹریچر سے متاثر تھی، کیونکہ میں اپنے وہ تمام جذبات جو عورت سے متعلق تھے زیادہ دل کھول کر اس پردہ میں ظاہر کر سکتا تھا۔ اور یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ اس میں غالب حصہ ان جذبات کا تھا جو بڑی حد تک "ناکردہ گناہوں" کی حسرت سے تعلق رکھتے تھے۔

اسی زمانہ میں ٹیگور کی گیتانجلی انگریزی میں شایع ہوئی اور وہ مجھے اس قدر پسند آئی کہ میں نے فوراً اس کا ترجمہ "عرضِ نغمہ" کے نام سے شایع کردیا اور ٹیگور کے طرزِ تحریر تو نہیں لیکن اس کی معنویت سے ضرور میں نے اپنے بعض مضامین میں استفادہ کیا۔

میری ادبی زندگی کے آغاز کے کچھ دن بعد ہی میری صحافتی زندگی بھی شروع ہوگئی اور اس کا آغاز زمیندار لاہور کے ادارہ میں ہوا (۱۹۱۳ء) اس کے بعد یہ سلسلہ دہلی میں قایم ہوا (۱۹۱۶ء) اور اب تک اس کا سلسلہ جاری ہے۔ میری صحافتی زندگی پر مولانا آزاد اور مولانا ظفر علی خاں کا بہت زیادہ اثر تھا۔ مولانا وحید الدین سلیم پانی پتی کا انداز صحافت (گو میرا اور ان کا ساتھ ایک بار دفتر زمیندار میں ہوگیا تھا) میں نے بالکل قبول نہیں کیا۔ حالانکہ اپنی جگہ وہ ایک خاص وزن رکھتا تھا۔

اس کے بعد جب ۱۹۲۲ء میں نگار جاری ہوا تو ادب، سیاست، مذہب اور تنقید سب پر مجھے آزادی کے ساتھ لکھنے کا موقع مل گیا اور کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔

ادبیات اور صحافت کے سلسلہ میں مختصراً ان حضرات کا ذکر کر چکا ہوں۔ جن کی تحریروں نے مجھے متاثر کیا۔ رہ گئے میرے سیاسی عقاید سو اس باب میں، میں صرف اُن چند اکابر کانگریس کا شکر گزار ہوں جو ملک و قوم کی اجتماعیت کو رنگ و نسل کے امتیاز پر ترجیح دیتے تھے اور ان حضرات میں سب سے زیادہ میں مہاتما کے مشن سے متاثر ہوا ہوں۔

مذہب کے باب میں مولویوں کے خلاف ایک منفی قسم کا ردِ عمل جو میرے اندر اول اول پیدا ہوا تھا، "نگار" کے اجراء کے بعد اُس نے زیادہ شدت اختیار کرلی اور اس سلسلہ میں جو جو معرکہ آرائیاں ہوئیں، انھوں نے میری مذہبی آزادی کو اور زیادہ تقویت پہونچائی۔ یہاں تک کہ آج میں تمام علماء کے نزدیک نہایت نامعقول قسم کا مرتد و ملحد ہوں اور میں اپنے اسی الحاد کو عین ایمان سمجھتا ہوں۔

لسانیات

(اُردو کے بعض الفاظ کا فارسی ماخذ)

(نیاز فتحپوری)

"اُردو فارسی کا لسانی تعلق" بڑا دلچسپ موضوع گفتگو ہے، لیکن اس وقت کوئی تفصیلی بحث مقصود نہیں بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اُردو کے روزمرہ میں بعض الفاظ ایسے ہیں جو جوں کے توں فارسی سے لے لئے گئے ہیں اور بعض کو کچھ تصرف کے بعد لیا گیا ہے۔

فارسی اور سنسکرت دونوں آریائی زبانیں ہیں اور ان دونوں میں بہت سے الفاظ ایسے پائے جاتے ہیں، جن کا ماخذ ایک ہی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اُردو میں بھی جو فارسی و سنسکرت دونوں سے متاثر ہے، ضرور ایسے الفاظ شامل ہوں گے، جنھیں ہم روز استعمال کرتے ہیں اور نہیں جانتے کہ ان کا اصل ماخذ کیا ہے۔

آج کی صحبت میں چند ایسے الفاظ پیش کئے جاتے ہیں۔

آتوجی —— اُردو میں آتو کہتے ہیں لڑکیاں پڑھانے والی استانی کو — بالکل یہی معنی اس کے فارسی میں بھی ہیں۔

آنکس —— نوکدار آہنی آلہ فیل بانوں کا — فارسی میں انکزہ کہتے ہیں، دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔

ابرہ ۔ استر — رضائی میں اوپر کا کپڑا ابرہ، نیچے کا استر کہلاتا ہے — فارسی میں بھی یہ دونوں لفظ اسی معنی میں مستعمل ہیں۔ علاوہ اس کے فارسی میں نیچے کو بھی استر کہتے ہیں۔ انگریزی میں Upper اور under بھی بہت کچھ اس سے ملتے جلتے ہیں۔

اچار —— فارسی میں بھی اسے اچار اور آچار کہتے ہیں، کبھی کبھی درشت و ناہموار کو بھی اچار کہتے ہیں، اُردو میں اس سے بعض محاورے بھی بنے ہیں مثلاً: اچار کر دینا، اچار نکال دینا (سخت زدوکوب کرنا)

اڈّا —— اُردو میں "چڑیوں کے بیٹھنے کی جگہ" کو کہتے ہیں اور مجازاً ہر وہ جگہ جہاں دور جاکر بیٹھا جائے۔ فارسی میں اسے اَدّہ کہتے ہیں۔

الاؤ —— گھاس پھونس وغیرہ کا ڈھیر جس میں آگ لگا دی جائے۔ فارسی میں اس کا مفہوم شعلہ اور بھڑکتی ہوئی آگ ہے۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔

اَلفتہ —— (دلیا۔ شہدہ) فارسی میں بھی یہی مفہوم ہے۔

اوریب —— آڑا، ترچھا۔ فارسی میں بھی یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ اُردو میں اس سے بعض محاورے بھی بن گئے

ہیں، جیسے اوریب کی باتیں (بمعنی مکروفریب)

باجی ——— (بڑی بہن۔ آپا)۔ فارسی میں اس کا مفہوم "پاکدامن عورت" ہے۔

باورچی ——— (خانساماں۔ کھانا پکانے والا) فارسی میں بھی اس کا مفہوم یہی ہے۔

بٹہ ——— (بڑا پتھر جس سے مسالہ اور دوائیں پیستے ہیں)، فارسی میں بتہ کہتے ہیں۔ اُردو میں ت کو مشدد ٹ کردیا۔

برما ——— (سوراخ کرنے کا آلہ)۔ فارسی میں اسے برمہ اور برماہ کہتے ہیں۔

بُشرہ ——— (حُلیہ۔ قیافہ)۔ فارسی میں بُشرۂ انسانی جلد یا پوست کو کہتے ہیں۔ اُردو میں اس کا مفہوم کچھ بدل گیا

بُورا ——— (باریک شکر)۔ فارسی میں بھی سفید شکر کو بورا کہتے ہیں۔

بیگار ——— (بے اُجرت دئے مُفت کام لینا)۔ فارسی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔ اُردو میں اس سے بعض محاورات بھی بن گئے ہیں۔ جیسے بیگار ٹالنا (بے توجہی سے کام کرنا)۔

پاجی ——— (شریر۔ مفسد) فارسی کا لفظ ہے۔

پارک ——— (Park) سبزہ زار۔ تفریح کی جگہ ——— فارسی میں چمن اور ہر بڑی عمارت کو کہتے ہیں۔

پارسا ——— (پرہیزگار)۔ فارسی لفظ ہے۔ لیکن پارسہ فارسی میں گدائی کے معنی میں مستعمل ہے۔

پاسنگ ——— (ترازو کے دونوں پلّے برابر رکھنے کے لئے کوئی ہلکا سا وزن)۔ فارسی میں بھی اسے پاسنگ اور پاسنج کہتے ہیں

پالکی ——— (مشہور سواری)۔ فارسی میں پالکی اس کجاوہ کو کہتے ہیں جو اونٹ پر باندھا جاتا ہے اور جس میں دو آدمی بیٹھتے ہیں۔

پالیز۔ فالیز ——— (خربزہ وغیرہ کی کاشت)۔ فارسی میں پالیز مطلق باغ کے معنی میں مستعمل ہے۔

پتریا ——— (رنڈی۔ رقاصہ) فارسی میں اسے پاتر کہتے ہیں۔

پتیلی۔ پتیلا ——— (دیگچی۔ دیگچہ)۔ فارسی میں اسے پاتِل اور پتیلا کہتے ہیں۔

پزاوہ ——— (اینٹ پکانے کا بھٹّہ)۔ فارسی لفظ ہے۔

پہرہ ——— (حفاظت)۔ فارسی لفظ ہے۔

پینک پینکی ——— (اونگھنا اور اونگھنے والا)۔ فارسی میں بھی پینک کا مفہوم اونگھنا ہے۔

تڑق جانا ——— (پھٹ جانا۔ شگافتہ ہو جانا) فارسی میں ترکیدن کا یہی مفہوم ہے۔

تغار ——— (طشت یا کونڈا جس میں گارا خمیر کیا جاتا ہیں)۔ فارسی میں بھی اس کے یہی معنی ہیں۔ اردو میں اس گڈھے کو بھی کہتے ہیں جہاں گارا بنایا جاتا ہے۔

توا ——— (جس پر روٹی پکاتے ہیں)۔ فارسی میں یہ لفظ تابہ ہے۔

جھاڑو ——— فارسی میں اسے جاروب اور جاروب کہتے ہیں، اُردو میں یہ بہت سے محاوروں میں بھی مستعمل ہے، فارسی میں مختلف مصادر (کشیدن، دادن، زدن، بستن) کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔

جُرّاب ——— (موزہ)۔ فارسی میں جوراب کہتے ہیں۔

جھری ——— (شگاف۔ درز)۔ اُردو میں یہ لفظ فارسی لفظ جیر سے آیا ہے جس کے معنی یہی ہیں۔

جُل ——— (فریب۔ دھوکا)۔ یہ لفظ بھی فارسی جُل سے لیا گیا ہے جس کے معنی جھوٹے پر اُلٹے کپڑے کے ہیں۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔

جنجال —— (جھگڑا۔ بکھیڑا) فارسی میں بھی یہ لفظ ہنگامہ اور شور و غوغا کے معنی میں آتا ہے، لیکن اس کا تلفظ انکے یہاں جَنجال ہے۔
جھک جھک۔ (واہی تباہی باتیں)۔ فارسی میں چق چق کے یہی معنی ہیں۔
چاق —— (صحیح و تندرست، چالاک)۔ فارسی میں اس کے معنی "فربہ اور موٹے" کے ہیں۔
پخ —— (لڑائی، جھگڑا)۔ فارسی میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔
چربہ —— (نقل۔ خاکہ) جیسے چربہ اُتارنا۔ فارسی میں اس باریک ورق کو کہتے ہیں جس پر نقل اُتاری جاتی ہے۔
چرکا —— (زخم)۔ اُردو میں مختلف مصادر کے ساتھ مستعمل ہے جیسے چرکا دینا، چرکا کھانا، فارسی میں بھی چرک زخم کو کہتے ہیں۔
چکن —— (سوئی کی کڑھائی اور اس کڑھائی کا کپڑا)۔ فارسی میں اس کا تلفظ چِکِین ہے، جس کے معنی کشیدہ کاری کے ہیں۔
چُلبُلا —— (بے چین، سوخ، چالاک)۔ فارسی میں بھی تِپلبَلہ جلد باز کو کہتے ہیں۔
چندن —— (صندل)۔ یہ لفظ فارسی کا ہے اور اسی معنی میں۔
چمچہ —— فارسی میں بھی اسے چمچہ ہی کہتے ہیں۔
چوزہ —— (مرغی کا بچہ)۔ فارسی میں جوجہ کہتے ہیں۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے۔
چوسنا —— فارسی میں اسے چوسیدن کہتے ہیں۔
خرخشہ —— (جھگڑا۔ پریشانی)۔ فارسی لفظ ہے لیکن اس کا تلفظ ان کے یہاں خرخشہ ہے
خورجی —— (زنبیل۔ تھیلا)۔ فارسی میں خُرجین کہتے ہیں۔
دادا —— (باپ کا باپ۔ بوڑھا ملازم)۔ فارسی میں بچوں کے خدمتی کو کہتے ہیں۔
دالان —— فارسی لفظ ہے۔
دبنگ —— (قوی، مضبوط انسان)۔ فارسی میں پست فطرت انسان کو کہتے ہیں۔
درزی —— فارسی لفظ ہے۔ درزن البتہ سوزن کو کہتے ہیں۔
دشت۔ دُشٹ۔ (بُرا، بد ذات، بیرحم)۔ فارسی میں بھی اس کے معنے بد خو اور زشت کے ہیں۔
دنگا —— (فساد)۔ فارسی میں آورنگ کہتے ہیں۔
دغدغہ —— (اندیشہ۔ ڈر۔ دھڑکا)۔ فارسی لفظ ہے اسی مفہوم کا۔
دُغل —— (مکر و فریب)۔ فارسی میں بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں۔
دوغلا —— (بدنسل۔ کمینہ)۔ فارسی میں دوغولہ توام بچوں کو کہتے ہیں۔
دہلیز —— (ڈیوڑھی)۔ فارسی لفظ ہے۔
سبزی —— (ترکاری)۔ فارسی میں بھی اس کا استعمال اسی معنی میں آتا ہے۔
سرسوں —— فارسی میں اسرشم کہتے ہیں۔
سکورہ —— (مٹی کا پیالہ)۔ فارسی میں بھی اس کے معنی یہی ہیں۔
سوجن —— (آماس)۔ فارسی میں سُوچ، سوزش، سوجش اس کے ہم معنی ہیں۔

سینی ——— (خوان) ۔ فارسی لفظ ہے ۔
غرّہ ——— (غرور) ۔ فارسی لفظ ہے ۔
غلہ ——— (وہ کوزہ جس میں پیسے جمع کئے جائیں) فارسی لفظ ہے ۔
فرفر ——— (جلدی جلدی پڑھنا) فارسی لفظ ہے ۔
قورمہ ——— فارسی میں قرمہ، پکائے ہوئے گوشت کے ٹکڑوں کو کہتے ہیں ۔
کٹار ——— (ایک قسم کا خنجر) ۔ فارسی میں اسے کتارہ کہتے ہیں ۔
کرتا ——— فارسی میں یہ لفظ بہ معنی مطلق پیراہن مستعمل ہے ۔
کشٹ ——— (مشکل ۔ دشواری) فارسی میں "کشت" رگڑنا، پیسنا کے معنی میں مستعمل ہے ۔ دونوں کی مماثلت ظاہر ہے ۔
کھنجڑی ——— فقیروں کا ایک ساز ۔ فارسی خنجری کی بگڑی ہوئی صورت ہے ۔
کلیترا ——— (یادہ گو انسان) ۔ فارسی میں بے معنی بات کو کہتے ہیں ۔
کلکل ——— (بکواس ۔ تکرار ۔ جھگڑا) ۔ فارسی لفظ ہے، بمعنی یادہ گوئی ۔
کوک ——— (بلند آواز، بعض چڑیوں کی آواز) ۔ فارسی میں بلند آواز اور سازوں کے سُر ملانے کو کہتے ہیں ۔
کندہ ——— (لکڑی کے موٹے تنہ کا ایک حصّہ) ۔ یہ فارسی لفظ ہے ۔
کیس ——— (بال) یہ فارسی کا گیس، گیسو ہے ۔
گارا ——— فارسی میں آغار اور آغارہ کہتے ہیں ۔
گلاس ——— فارسی میں گیلاس کہتے ہیں، بمعنی فنجان ۔
گنجلک ——— (اُلجھن) ۔ فارسی میں کنجلک، شکن یا سلوٹ کو کہتے ہیں ۔
گونیا ۔ گنیا ——— (بڑھئی اور معماروں کا آلہ) ۔ فارسی لفظ ہے ۔
لٹو ——— فارسی لاتو کی بگڑی ہوئی صورت ہے ۔
لچر ——— (لغو ۔ واہیات) ۔ فارسی لفظ ہے ۔
لچا ——— (بے حیا بے شرم) ۔ فارسی میں لچن، برہنہ کو کہتے ہیں ۔
لقلق ——— (لاغر انسان) ۔ فارسی میں اسے لقلق کہتے ہیں ۔
لکاتہ ——— (پاجی عورت) فارسی میں بھی اس لفظ کا یہی مفہوم ہے ۔
لنجا ——— (ہاتھ پاؤں سے معذور) ۔ فارسی میں لنج کہتے ہیں
لتترا ——— (چغل خور) ۔ فارسی میں لوترا کہتے ہیں ۔
لیچڑ ۔ لچر ——— (بدمعاملہ ۔ مشکل سے کوئی چیز دینے والا) ۔ فارسی میں اسے لیچار کہتے ہیں ۔
لنگ ——— (آلۂ تناسل) ۔ فارسی میں پورے نیچے کے دھڑ کو لنگ کہتے ہیں ۔
لو ——— (چراغ کی) ۔ فارسی میں لو شعلہ کو کہتے ہیں ۔
لنگی ——— فارسی لنگ
لنگوٹ ——— فارسی لنگوتہ

مُچلکہ ــــ (مجرم سے عہد و پیمان لینا) - فارسی میں بھی مُچلکہ عہد و پیمان کو کہتے ہیں۔
ناپدان ــــ (جہاں سے گندہ پانی نکلتا ہے) - فارسی میں اسے ناودآن اور آبدآن کہتے ہیں۔
نشٹ ــــ (ہندی میں خراب کو کہتے ہیں) - فارسی میں نشت کا بھی یہی مفہوم ہے۔
ورغلانا ــــ فارسی برآغلیدن (برانگیختہ کرنا) سے لیا گیا ہے۔
ہڑدنگا، ہڑدنگا پن - جھگڑا - فساد کے معنے میں مستعمل ہے جو غالباً فارسی کے اُردنگ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کسی کو گھٹنے سے مارنا۔
ہمیانی ــــ (روپیہ رکھنے کی پیٹی) - فارسی میں امیا - امیان کہتے ہیں۔
یخنی ــــ (گوشت کا آبجوش یا گوشت) - فارسی میں بھی یخنی پکے ہوئے گوشت کو کہتے ہیں۔

باب الانتقاد

"رُوحانی دُنیا"

(نیاز فتحپوری)

نام ہے ۷۶ صفحات کے ایک مختصر سے رسالہ کا جسے پروفیسر سید عبدالماجد گیاوی نے اس دعوے کے ساتھ پیش کیا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ سے حیات بعدالموت اور روحوں کے جیتے جاگتے وجود کو ثابت کرسکتے ہیں۔

چونکہ مجھے اس موضوع سے دلچسپی ہے اس لئے میں نے خاص توجہ سے پڑھا اور اس توقع کے ساتھ کہ ممکن ہے میری وہ ذہنی اُلجھن جو وجود روح اور حیات بعدالموت کے باب میں عرصہ سے چلی آرہی ہے، اس کے مطالعہ سے دور ہوسکے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کتاب نے میری کوئی مدد نہیں کی، بلکہ مجھے حیرت بھی ہے کہ مولانا نے کیوں ایسے موضوع پر قلم اُٹھایا جس پر وہ عقلی نقطۂ نظر سے گفتگو کرنے کے لئے طیار نہ تھے۔

روح کیا ہے — روح کے متعلق مختلف مذاہب کے نظریات — روح کی حقیقت — روح اور اسلام — روح میں قوتِ احساس و ادراک — روح کے احساس و شعور پر قرآن و حدیث سے استدلال — کیا سائنس یا مادیت و روحانیت کی مطابقت ممکن ہے — روح سے مراسلت .... یہ ہیں وہ شاندار عنوانات اس کتاب کے جن پر مولانا موصوف نے صرف ۷۶ صفحات میں وہ سب کچھ کہہ ڈالنے کا دعویٰ کیا ہے جو ان کے نزدیک "براہین ساطعہ" کی حیثیت رکھتا ہے۔

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست !

اگر یہ کتاب صرف انھیں نفوس قدسیہ کے لئے لکھی جاتی جو روح کے وجود اور حیات بعدالموت کو پہلے ہی سے تسلیم کرتے چلے آرہے ہیں اور مذہب کے فیصلے کے سامنے وہ عقل و درایت سے کام لینے کے قایل نہیں، تو مجھے کچھ کہنے کا موقع نہ تھا اور نہ میں غالباً اس کو پڑھتا، لیکن چونکہ مولانا نے عقل و سائنس سے بھی اپنے دعوے کو ثابت کرنے کا اعلان کیا ہے، اس لئے ضرورت تھی کہ میں نقطۂ نظر سے اس کا مطالعہ کرتا اور میں نے کیا، لیکن افسوس ہے کہ نتیجہ جوے ز ارزد" سے آگے نہ بڑھا۔

مولانا نے اس رسالہ کے ۴۸ صفحات تو قرآن و حدیث کے حوالہ جات سے بھر دئے ہیں، جن کا عقل و سائنس سے کوئی تعلق نہیں باقی ۲۹ صفحات جو عقل و دلایل وجود روح کے ثبوت میں پیش کئے ہیں، وہ اس درجہ طفلانہ و طایانہ ہیں کہ ان کے مطالعہ کے بعد اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ:-

"کار خود کن مرد ایں رہبر ونئی"

کس قدر عجیب بات ہے کہ مولانا نے مغربی لٹریچر سے استفادہ بھی کیا تو ان کی کاوش و جستجو سر آلیور لاج وغیرہ سے آگے نہ بڑھی جو عرصہ ہوا تقویم پارینہ کی حیثیت اختیار کرچکے ہیں اور انھوں نے پلانچٹ یا عمل حاضرات وغیرہ کا ذکر کرکے تو اپنی کتاب کو اور

زیادہ سبک بنادیا۔

جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا کہ اس کتاب کا نصف حصّہ تو بالکل بے معنی سی چیز ہے، کیونکہ اس میں صرف مذہبی عقیدہ کو پیش کیا گیا ہے جو بجائے خود مابہ النزاع ہے۔ رہ گیا دوسرا نصف حصہ سو اس کی "بیمر فکی" اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں سرے سے ان اعتراضات کو لیا ہی نہیں گیا، جو وجود روح اور حیات بعد الموت کے منکرین کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں مولانا کو چاہئے تھا کہ سب سے پہلے وہ یہ دیکھتے کہ منکرین روح و روحانیت کہتے کیا ہیں اور پھر اس پر نقد و جرح کرتے، لیکن انھوں نے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا اور یہ رسالہ محض "تقویت الایمان" ہو کر رہ گیا، جسے غالباً صرف مکتبہ دار الفکر دیوبند ہی شایع کر سکتا تھا۔

بقاء روح اور حیات بعد الموت مولانا کے نزدیک بہت معمولی باتیں ہیں اتنی معمولی کہ ان کے ماننے میں کسی کو تامل ہی نہ ہونا چاہئے، حالانکہ انھیں جاننا چاہئے کہ بقائے روح کو تسلیم کر کے کتنے جھگڑے وہ اپنے سر مول لے لیتے ہیں اور موت کے بعد ہی ایک لامتناہی سلسلہ "لایعنیات" کا شروع ہو جاتا ہے۔

منکر نکیر، عذاب قبر، عالم برزخ، میزان، حشر و نشر، عذاب و ثواب، بہشت و دوزخ وغیرہ کہ ان سب کو بالکل مادی حیثیت سے اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا وہ سب اسی کرۂ ارض کی باتیں ہیں۔ غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس باب میں اپنے خیالات مولانا کو ذرا تفصیل کے ساتھ بتا دوں اور پھر ان سے رشد و ہدایت کی درخواست کروں۔

اس سلسلہ میں حدیثوں کا ذکر فضول ہے، کیونکہ ان کو دلیل میں پیش کرنا قطعاً "استدلال بالمجہول" ہے، رہا قرآن جس سے مولانا نے استشہاد کیا ہے، سو مجھے اس میں بھی کہیں کوئی بات ایسی نظر نہیں آتی جس سے بقائے روح وغیرہ پر استدلال کیا جا سکے۔

نفس و روح قرآن میں نفس و روح دونوں لفظ آئے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ قرآنی مفہوم سے بحث کی جائے ان دونوں الفاظ کے لغوی معنی معلوم ہونا چاہئے۔

لفظ نفس عربی زبان میں مونث و مذکر دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ جب وہ مونث استعمال ہوتا ہے تو اکثر و بیشتر اس کے معنی روح یا جان کے ہوتے ہیں چنانچہ "خرجت نفسہ" روح یا جان نکلنے کے محل پر بولتے ہیں اور جب وہ مذکر استعمال ہوتا ہے تو اس سے مراد ذات یا شخص ہوتی ہے۔ نفس کے معنی مقصد و ارادہ کے بھی آتے ہیں۔ خون کے معنی میں بھی یہ لفظ مستعمل ہے اور جسم کے مفہوم میں بھی آتا ہے۔ اسی طرح عظمت، ہمت اور رائے کا مفہوم بھی اس لفظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ روح کے معنی عربی میں اس چیز یا کیفیت کے ہیں جس سے حیات قایم رہتی ہے اور وحی و الہام کے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوتا ہے یعنی لغوی لحاظ سے نفس کا لفظ زیادہ وسیع المعنی ہے جس میں روح کے معنی بھی شامل ہیں اور لفظ روح سے وہ تمام معنی ظاہر نہیں کئے جاتے جو نفس کے تحت ہم نے ابھی ظاہر کئے ہیں۔

لفظ نفس قرآن میں اب قرآن کو دیکھئے کہ اس میں یہ دونوں الفاظ کہاں اور کن معنی میں استعمال کئے گئے ہیں۔ میں نے جہاں تک غور کیا ہے کلام مجید میں لفظ نفس (باوجود اس کے کہ وہ مونث استعمال ہوا ہے) ہر جگہ ذات ضمیر، چیز، اصلی جوہر اور نوع کے معنی میں آیا ہے اور لفظ روح الہام و وحی، فراست و ذکاوت، قوت استیلا یا استعداد ترقی کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے یعنی قرآن میں کسی جگہ نہ لفظ نفس بول کر نہ لفظ روح کہکر وہ روح مراد لی گئی ہے جس کے متعلق بقا یا عدم بقا کا سوال پیدا ہوتا ہے گویا قرآن اس باب میں بالکل ساکت ہے اور اس نے اس روح سے متعلق بحث نہیں کی جو مابعد الطبیعیات سے متعلق ہے۔

سورۂ نسا میں ارشاد ہوتا ہے: "خلقکم من نفس واحدۃ وخلق منہا زوجہا" (پیدا کیا تم کو ایک نفس یعنی ایک نوع سے اور پھر اس سے جوڑے پیدا کئے)۔ میرے نزدیک اس جگہ نفس واحدۃ سے مراد کوئی مخصوص ذات یا ہستی نہیں ہو کیونکہ اگر یہاں نفس سے مراد کوئی خاص ذات مشخص ہستی ہوتی تو اس کا استعمال مذکر صورت میں ہوتا اور اس کی صفت واحدۃ کے بجائے واحد آتی۔ وہ مفسرین جو اس سے مراد آدم و حوا لیتے ہیں، میرے نزدیک غلطی پر ہیں، کیونکہ کلام مجید نے آدم و حوا کی انجیلی روایت کی بحیثیت واقعہ ہونے کے کہیں تصدیق نہیں کی بلکہ اس کو صرف استعارہ و تشبیہ کے مفہوم میں ظاہر کیا ہے۔

سورۂ الفجر میں ارشاد ہوتا ہے:۔ "یا ایہا النفس المطمئنۃ ارجعی الیٰ ربک راضیۃ مرضیہ"۔ (اے نفس مطمئن اپنے رب کی طرف مایل ہو اس حال میں کہ تو اس سے اور وہ تجھ سے خوش ہے)۔ اس جگہ نفس کے معنی ضمیر (CONSCIENCE) کے لئے ہیں نہ کہ روح کے جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ سیاق و سباق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے جو میں نے بیان کیا کیونکہ اس صورت میں بدکاروں اور نیکوکاروں کے انجام سے بحث کی گئی ہے اور ظاہر ہے کہ نیکی کے انجام کی مکمل ترین صورت یہی ہو سکتی ہے کہ انسان کا ضمیر مطمئن ہو کر حقیقی مسرت سے وابستہ ہو جس کو "ارجعی الیٰ ربک" سے ظاہر کیا گیا ہے۔

لفظ نفس کا ضمیر کے معنی میں مستعمل ہونا سورۂ القیامہ سے بھی ظاہر ہوتا ہے جہاں "ولا اقسم بالنفس اللوامہ"۔ کہ کر نفس لوامہ سے ملامت ضمیر مراد لی گئی ہے۔ سورۂ الشمس میں بھی "ونفس وما سواہا" سے ضمیر انسانی مراد ہے جس کی تصدیق بعد کی آیت سے "فالہمہا فجورہا وتقواہا" سے ہوتی ہے۔

لفظ روح قرآن میں

اب لفظ روح کے متعلق غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ قرآن میں کسی جگہ اس سے مراد وہ روح نہیں ہے جو عام طور پر سمجھی جاتی ہے۔

سورۃ الشعرا میں ارشاد ہوتا ہے:۔ "انہ لتنزیل رب العالمین نزل بہ روح الامین" یہاں روح الامین سے وحی و الہام مراد ہے۔

سورۃ السجدہ میں خلقت انسانی کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے "ثم سواہ ونفخ فیہ من روحہ"۔ یہاں لفظ روح سے استعداد و ترقی و ملکۂ ارتقاء مراد ہے۔ عیسیٰ کے بیان میں جہاں نفخ روح کا ذکر ہے اس سے مقصود وہی استعداد مراد ہے جو انسان میں اخلاق بلند و تزکیۂ نفس کا باعث ہوتی ہے۔

اس امر کا ثبوت کہ کلام مجید میں لفظ روح، عام متعارف روح کے معنی میں نہیں آیا ہے، سورۃ النحل اور سورۃ المومن کی ان آیات سے ہوتا ہے:۔

(۱) "ینزل الملائکۃ بالروح من امرہ علیٰ من یشاء من عبادہ" (یعنی یہ ملکۂ قبول وحی و الہام ہر شخص میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ جس کو اللہ چاہتا ہے عنایت کرتا ہے)۔

(۲) "یلقی الروح من امرہ علیٰ من یشاء من عبادہ"۔ (یعنی اللہ جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے" کیونکہ وہ روح تو ہر شخص میں پائی جاتی ہے)۔

سورۂ بنی اسرائیل میں ایک آیت ہے:۔ "یسئلونک عن الروح، قل الروح من امر ربی"۔ (یعنی تجھ سے لوگ روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، سو کہدو کہ روح میرے خدا کے حکم سے ہے)۔ عام طور پر سب نے یہی سمجھا ہے کہ اس آیت میں روح انسانی سے بحث کی گئی ہے اور روح کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے حالانکہ میرے نزدیک روح انسانی کا ذکر اس جگہ بھی نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہاں بھی روح سے مراد وحی و الہام ہے۔ اس کا ثبوت خود اس آیت کے سیاق و سباق سے ہوتا ہے۔

اس آیت کے بعد ہی یہ آیت ملتی ہے:۔ "ولئن شئنا لنذہبن بالذی اوحینا الیک ثم لا تجد لک بہ علینا وکیلا

قل لئن اجتمعت الانس والجن علیٰ ان یاتوا بمثل ہذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظہیرا۔"

ان آیتوں سے یہ امر بخوبی واضح ہوتا ہے کہ رسول سے لوگوں نے روح انسانی کے متعلق نہیں دریافت کیا تھا بلکہ یہ پوچھا کہ "تم جو قرآن کی بابت کہا کرتے ہو کہ روح الامین اس کو لاتا ہے، اس کو خدا نازل کرتا ہے، الہام ربانی ہے، القاء خداوندی ہے سو اس کی حقیقت کیا ہے یعنی تم نے اس کا نام روح رکھا ہے سو اس کی اصلیت کیا ہے"۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ خدا کی طرف سے ہے، اس کے حکم سے ہوتا ہے جس کو تم نہیں سمجھ سکتے۔

ظاہر ہے کہ اگر اس آیت سے مراد روح انسانی ہوتی تو فوراً ہی اس کے بعد قرآن اور وحی کے ذکر کا کوئی موقعہ نہ تھا۔ قرآن اور وحی کے ذکر ہی سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ یہاں روح سے مراد روح انسانی نہیں ہے بلکہ قبول وحی والہام کا ملکہ مقصود ہے اور اگر تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ یہاں روح سے مراد روح انسانی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کو من امر ربی کہہ کر کسی حقیقت کا انکشاف نہیں کیا گیا اور جس طرح دنیا کے اور تمام مظاہر و آثار کو حکم ربانی کا نتیجہ بتایا گیا ہے اسی طرح روح کے متعلق بھی کہہ دیا ہے۔

عقیدۂ روح کی قدامت

حقیقت یہ ہے کہ روح کا مسئلہ جس قدر اول دن دقیق تھا اسی قدر آج بھی ہے اور ہمیشہ رہے گا، کیونکہ اس کی بنیاد اگر مفروضات پر نہیں تو قیاسات پر ضرور ہے اور چونکہ یہ قیاسات ہماری اسی دنیاوی زندگی کے مراحل و منازل، تاثرات و کیفیات کو دیکھ کر قایم کئے گئے اس لئے وہ ہمیشہ معرض بحث میں رہیں گے اور کسی پر درجہ یقین کی حد تک اعتبار نہیں کیا جا سکتا اور اگر کوئی یقین کی صورت ہے تو صرف یہ کہ ہم مرنے کے بعد تمام کارگاہ کو اسی دنیا کی طرح تصور کریں لیکن ایسا تصور کرنے کے کیا وجوہ ہو سکتے ہیں ؟ یہ بھی سوائے قیاسات کے اور کچھ نہیں ہیں۔

متقدمین و متاخرین نے سینکڑوں کتابیں اس مسئلہ روح پر تصنیف کر ڈالی ہیں اور اگر ہم پہلے ہی سے یہ یقین کر لیں کہ ان کے لکھنے والے یکسر حقیقت نگار ہیں تو بے شک اس اعتقاد کی بنا پر ہم انھیں صحیح سمجھ سکتے ہیں لیکن اگر آپ اس اعتقاد سے خالی الذہن ہو کر یہ معلوم کرنا چاہیں کہ انھوں نے اپنے نظریات اس مسئلہ میں کیونکر قایم کئے، ان کی علمی توجیہ کیا ہو سکتی ہے، اور ہم کیوں ان کو باور کریں تو اس کا جواب ان کی کتابیں کیا معنی اگر وہ خود زندہ ہو کر سامنے آ جائیں تو کوئی نہیں دے سکتے۔

بقاء روح کا خیال جیسا کہ ہم نے اپنے مضمون "مذہب کی ضرورت" میں بیان کیا ہے، بہت قدیم چیز ہے اور ابتدائے آفرینش سے وہم و خیال کی صورت میں اس کا وجود چلا آتا ہے کیونکہ انسان کے جذبۂ محبت کا بھی اقتضاء یہی تھا کہ جو محبوب ہستیاں اس سے جدا ہو چکی ہیں ان کی یاد قایم رکھنے کے لئے کسی حقیقی تصور کو پیدا کرے اور خوف کا بھی یہی تقاضا تھا کہ جو متسلط یا سکھ دل ہستیاں گزر چکی ہیں ان سے ڈرتے رہنے کے لئے ان کے اثرات کو قایم و محفوظ سمجھے۔ اس خیال کو پیش نظر رکھ کر انسان نے بقاء روح کا عقیدہ پیدا کیا اور جب مذاہب اخلاق کی بنیاد پڑی تو مصلحین و قایدین مذہب نے انسان کے اس قدیم خیال سے فایدہ اٹھا کر معاد کی صورت پیدا کی جس میں نہ صرف روح انسانی بلکہ اس کے جسم کا بھی مبتلائے عذاب و مستحق ثواب ہونا ظاہر کیا اور چونکہ انسان صرف انھیں باتوں سے متاثر ہو سکتا ہے جن کا اس کو تجربہ ہوتا رہتا ہے اس لئے عذاب و ثواب کی صورتیں بھی وہی تجویز کی گئیں جن سے ہم اس دنیائے آب و گل میں متاذی یا مسرور ہوتے ہیں۔

الغرض بقائے روح کا مسئلہ علمی دنیا کا کوئی جدید مسئلہ نہیں ہے۔ بلکہ دور جہل و تاریکی کا عقیدہ ہے جس سے اہل مذہب نے فایدہ اٹھانے کے لئے مسلمات عالم اور حقائق ثابتہ میں داخل کر دیا درانحالیکہ اس کی بنیاد صرف وہم و خیال پر قایم ہوئی اور آج بھی کوئی علمی اور اخلاقی سبب اس کو حقیقت ثابت کرنے کے لئے پیش نہیں کیا جا سکتا۔

روح اور تعلیمات انبیاء

اسی سلسلہ میں یہ گفتگو ہوسکتی ہے کہ چونکہ انبیائے کرام علم لدنی رکھتے تھے اور ان کو براہ راست اس مصدر فیض و علم سے معلومات حاصل ہوتی تھیں جسے خدا کہتے ہیں اس لئے انکی تعلیمات کو صحیح نہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے لیکن اس میں وہی اعتقاد کی روح کام کررہی ہے۔ علم لدنی یا علم وحی کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جب وہ کسی امر کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے تھے تو فوراً آنکھ بند کرتے ہی ان پر تمام حالات منکشف ہوجاتے تھے، بلکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ فطرت کی طرف سے وہ اچھا سوچنے والا دماغ لے کر آتے تھے اور جس حد تک درستی اخلاق یا نظام تمدن کا تعلق ہے وہ اپنے وقت و زمانہ کے لحاظ سے اچھا قانون بنانے والے اور بہتر تعلیمات پیش کرنے والے تھے، علوم دنیا یا حقایق اشیاء سے انھیں کوئی واسطہ نہ تھا اور ان امور سے بحث کرنا اُن کے فرائض میں داخل تھا۔ اگر انھوں نے بقائے روح کے خیال کو شایع کرکے معاد کا یقین لوگوں کو دلایا تو اس لحاظ سے بالکل صحیح و درست سمجھا جائے گا کہ اس سے درستی اخلاق پر اثر پڑا لیکن جس وقت محض حقیقت کے لحاظ سے اس پر گفتگو کی جائے گی تو ہم اس کے ماننے پر صرف اس لئے مجبور نہ ہوں گے کہ فلاں پیغمبر یا فلاں ولی نے ایسا بیان کیا ہے بلکہ ہم یہ معلوم کرنے کے مستحق ہوں گے کہ ہم اسے کیوں ایسا سمجھیں اور اس کے صحیح سمجھنے کے لئے کیا دلایل ہوسکتے ہیں؟

بقاء روح کے دلایل

جو لوگ بقاء روح کے قایل ہیں ان کی سب سے زیادہ زبردست دلیل یہ ہے کہ اگر ہم اس کے قایل نہ ہوں گے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا نے یہ سب کچھ عبث پیدا کیا۔ حالانکہ اس سے زیادہ کمزور دلیل کوئی نہیں ہوسکتی کیونکہ اس کو عبث کہنا بھی اپنے ہی اصول حیات و معاشرت کے لحاظ سے ہے کہ جب ہم کوئی کام کرتے ہیں تو اس کے نتیجہ کے منتظر ہوتے ہیں۔ ورنہ جس وقت آپ خلاق آفریدگار کی بے نیازیوں پر نگاہ ڈالیں گے تو معلوم ہوگا کہ جس کا مشغلہ ہی ہر وقت بنانا بگاڑنا ہے جو ہر لمحہ بے شمار دنیائیں پیدا کرکے فنا کرتا رہتا ہے، وہ نتیجہ علت، وجہ، سبب اور اس فنا کی دنیا سے بالکل بے نیاز ہے اور اگر وہ انسان کو فنا کرنے کے بعد بالکل کالعدم کردے اور کوئی چیز از قسم روح یا نفس اس کی یادگار باقی نہ رہے تو اس میں کون سا استحالۂ عقلی پایا جاتا ہے بلکہ اگر غور کیا جائے تو یہی زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

مفروضات لایعنی

وہ شخص جو بقائے روح یا قیام معاد کا قایل ہے وہ ایسے مفروضات و مباحث کا سلسلہ قایم کردیتا ہے جو کبھی ختم ہونے والے نہیں اور ذہن انسانی کو مشوش کردیتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر روح قدیم ہے تو اس کے قیام کی کیا صورت ہے۔ زمان و مکان سے اس کا تعلق ہوگا یا نہیں۔ جسم سے علٰحدہ رہنے کی حالت میں اس کے تاثرات کی کیا کیفیت ہوگی؟ پھر بقا اگر بمعنی خلود ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ اس کو ہمیشہ کا جاہل بنا دیا گیا۔ اگر خلود نہ ہوگا تو پھر اس بقا کے بعد فنا کیوں اور کیسی؟ عذاب و ثواب سے کیا فایدہ ہے جبکہ دوبارہ [illegible] دنیائے عمل میں لوٹ کر آنا نہیں ہے، کیونکہ ہم ہاویہ، فردوس، پل صراط، میزان، حور و قصور، کوثر و سلسبیل، حساب و کتاب وغیرہ کو صحیح باور کریں، کون سے عقلی دلایل ان کے حق میں پیش کئے جاسکتے ہیں، اگر ان سے انکار کیا جائے تو خدا کا کیا نقصان ہوتا ہے۔ اس پر کیا الزام آتا ہے۔ الغرض اسی طرح کے ہزاروں مسایل و مباحث ایسے پیدا ہوجاتے ہیں نہ جن کو آج تک حل کیا گیا اور نہ آیندہ ممکن ہے، لیکن دوسرا شخص جو بقاء روح کا قایل نہیں اور مرنے کے بعد نسیاً منسیا کا ماننے والا ہے وہ ان تمام مباحث کے دروازہ کو بند کردیتا ہے اور کوئی اعتراض اس کے اس عقیدہ پر عقل کی طرف سے وارد نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ جہاں تک قدرت خداوندی کا تعلق ہے اس صورت میں اس کا ظہور زیادہ روشن ہوجاتا ہے اور کائنات کی وسعت، عالم تخلیق کی بے پایانی کو دیکھتے ہوئے یہی عقیدہ قرین عقل و انصاف معلوم ہوتا ہے کیونکہ خلق و فنا کا سلسلہ اسی طرح ہمیشہ سے چلا آرہا ہے اور چلتا رہے گا اس لئے کوئی

یہ نہیں کہ جن مخلوقات کو وہ فنا کر دے، ان کے اثر یا کسی جزو یا کسی کیفیت و تاثر کو باقی رکھے۔ اس کا کام یہی ہے کہ جس کو مٹا دیتا ہے، بالکل محو کر دیتا ہے اور اسے کوئی غرض نہیں کہ اس کا سلسلہ پھر کسی صورت سے قایم رکھے۔

روحانئین مغرب اس سلسلہ میں یورپ کے موجودہ روحانئین اور ان کی تحقیقات کا ذکر فضول ہے کیونکہ اسوقت تک کوئی ثبوت ان کی طرف سے بقائے روح کا پیش نہیں کیا گیا اور جو واقعات و حالات بیان کئے جاتے ہیں اول تو ان میں اکثر مکر و فریب ہے اور بعض ایسے ہیں جو نتیجہ ہیں خود اپنے فکر و اعتقاد کا اور حقیقت سے انھیں کوئی واسطہ نہیں۔

باب الاستفسار

خدایگاں ــــ خرگاہ ــــ تیغ خوش غلاف

(سید مہدی حسین ۔ فرخ آباد)

فارسی میں لفظ "خدایگاں" خدا کے معنی میں مستعمل ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ اس میں الف ۔ نون، جمع کا کیسا ہے، اگر یہ الف ۔ نون جمع کا ہے تو پھر گ کی کیا ضرورت تھی ۔ خدایان کہنا چاہیئے ۔

"تیغ خوش غلاف" کا استعمال اُردو فارسی دونوں حرفوں میں پایا جاتا ہے ۔ غلاف سے مراد غالباً نیام ہے اور "تیغ خوش غلاف" سے مراد غالباً "تیغ خوش نیام" (خوبصورت نیام رکھنے والی تلوار) ہوگی ۔ کیا یہ صحیح ہے ۔

خیمہ و خرگاہ کا مفہوم غالباً وہ مقام ہے جہاں خیمے نصب کئے جاتے ہیں اور ڈیرہ ڈالا جاتا ہے ۔ خیر خیمہ تو سمجھ میں آگیا، لیکن یہ خرگاہ (گدھوں کی جگہ) کیا ہے ۔ اس سے مراد کمپ کے گھوڑے تو نہیں ؟

(نگار) ۔ (۱) خدایگاں، دراصل مرکب ہے خدا سے اور گاں (کلمۂ نسبت) سے، فارسی میں "گنج شایگاں" کا استعمال بھی آپ نے دیکھا ہوگا ۔ یہ بھی دراصل شاہ گاں تھا ۔ ہ کو ے میں تبدیل کرکے شایگاں کر دیا ۔ اس میں بھی گاں کلمۂ نسبت ہے یعنی "ایسا خزانہ جو بادشاہوں کے لایق ہو" لیکن خدایگاں، فارسی میں خدا کے معنی میں بھی مستعمل ہے اور اس صورت میں خدایگاں، خدا کا مزید علیہ قرار دیا جائے گا یعنی انتہائی عظمت رکھنے والا خدا ۔

(۲) "تیغ خوش غلاف" میں غلاف کا مفہوم نیام ہو سکتا ہے کیونکہ غلاف پوشش کو کہتے ہیں، لیکن اس کے معنی وہ نہیں جو آپ سمجھے ہیں ۔ تیغ خوش غلاف اس تلوار کو نہیں کہتے جس کا غلاف یا نیام خوبصورت ہو، بلکہ اچھا ہو اور تلوار نہایت آسانی کے ساتھ نیام سے باہر نکالی جا سکے ۔ آپ نے غِلاف (بہ کسرۂ غین) لکھا ہے ۔ صحیح تلفظ غَلاف (بہ فتحۂ غین) ہے

۳ ۔ اصل لفظ خِرگاہ (بہ کسرۂ خا) ہے عام طور پر لوگ اسے خَرگاہ (بہ فتحۂ خا) کہتے ہیں ۔ خِر فارسی میں مسرت و نشاط کو کہتے ہیں ۔ اس لئے خِرگاہ کے معنی ہوئے "جائے عیش و مسرت" ۔

فارسی میں بھی عربی کی طرح محض ایک حرف کی حرکت بدل جانے سے معنی بدل جاتے ہیں ۔ مثلاً اسی لفظ خر کو لیجئے کہ یہ خَر، خِر اور خُر، تینوں طرح بولا جاتا ہے لیکن ہر ایک معنی جدا ہیں ۔ مثلاً :-

(۱) خَر (بفتح خا) اس کے معنی صرف گدھے کے نہیں، بلکہ شراب کی تلچھٹ کے بھی ہیں اور کاسۂ رباب کو بھی (جس پر تار کھینچے جاتے ہیں) خَر کہتے ہیں ۔ اس کے علاوہ ہر اس چیز کو بھی جو حد درجہ قبیح ہو خَر کہتے ہیں ۔ خَر اس تختۂ چوبی کو بھی کہتے ہیں جس پر شیر وغیرہ کی صورت نقش کرکے زینت کے لئے ستون پر نصب کر دیتے ہیں ۔

(۲) خِر (بہ کسرۂ خا) ۔ خوشی، مسرت ۔

(۳) خُر (بہ ضمۂ خا) ۔ آفتاب ۔ خرخر ۔ خراٹے کی آواز ۔

شہرِ طرب

(فضا ابن فیضی)

نظر نظر میں سموئے ہوئے فضائے جمال، یہ لے چلا مجھے کس بتکدے کی سمت خیال

اٹھی ہے موجِ طربناک دل کے زخموں سے ہوائیں آئیں تصور کے کن دریچوں سے

بہارِ رفتہ کے کچھ کچھ سُراغ ملنے لگے فسردہ ذہن میں تازہ گلاب کِھلنے لگے

خزاں بھی کرنے لگی گل فشانیاں مت پوچھ! مرے دیارِ جنوں کی کہانیاں مت پوچھ!

یہیں حکایتِ طفلی غمِ شباب بنی یہیں پہ زندگی پیمانۂ شراب بنی

یہیں پہ عشق نے کھائے خدنگ سینے پر یہیں چٹان گری نرم آب گینے پر

یہیں یہ چاندنی سینہ پہ میرے لہرائی یہیں ملی مرے آذر کدوں کو زیبائی

یہیں سفینے چلائے شراب کے میں نے شفق کو حل کیا موجِ گلاب میں، میں نے

جواں جواں لب و رخسار کی بہاروں میں یہیں، میں، گم رہا سینوں کے سیم زاروں میں

لبوں کے شہد یہیں میں نے جام میں گھولے یہیں پہ طائرِ ذوقِ نظر نے پر کھولے

یہیں ہوا مجھے عرفان اپنی ہستی کا یہیں فروغ ہوا میرے سوز و مستی کا

یہیں جوان ہوئے رہگزار کے سائے یہیں پہ ذوقِ تجسس نے پاؤں پھیلائے

وہ میری عمر کا حاصل، جنوں کا سرمایا — یہیں پہ نظموں نے آغوشِ فکر گرمایا

یہیں شباب نے آواز دی خیالوں کو — سنوارا شاہدِ معنیٰ نے اپنے بالوں کو

یہیں طلوع ہوا مجھ پہ آفتابِ کمال، — دیا یہیں، مرے فن کو جنوں نے تابِ کمال،

عطا ہوئی ہے یہیں، شعر کی مجھے انجیل — جلائی ہے یہیں فکر و شعور کی قندیل،

مرے جنوں کے شیون یہیں غزل میں ڈھلے — مرے نفس میں یہیں فکر کے چراغ جلے

یہیں پہ شام نے ڈھالے شفق کے آئینے — یہیں بھرا مرے سینے میں نور ساقی نے

یہیں زمانہ بڑھا میرے خیر مقدم کو — یہیں ملایا شعاعوں میں، میں نے شبنم کو

یہیں ملا مرے رجحان کو نیا انداز — یہیں دیا مرے ہاتھوں میں جبرئیل نے ساز

یہ حسن و رنگ کی بستی یہ دل کی راہ گزر — نشاں ہیں مرے بوسوں کے ذرے ذرے پر

وہی فضا ہے وہی کنجِ لالہ و پروین، — ہوائے شوق مگر آہ! سازگار نہیں،

جنوں کو تحفۂ ویرانیٔ نظر دے کر — کہاں گئی وہ بہار اپنی دلکشی لے کر

شباب گزرا تھا جن راستوں سے لاکھوں بار — وہ راہیں کرتی ہیں پہچاننے سے اب انکار

نہا کے شعلوں میں جھونکے صبا کے چلتے ہیں — لبوں کے چھونے سے بوسوں کے پھول جلتے ہیں

سرشکِ شمع رخِ انجمن کا غازہ ہے — ابھی شباب کا ہر زخم دل میں تازہ ہے

نفس نفس میں ہے ٹوٹا ہوا خدنگِ غزل

مجھے یہاں سے کسی اور شہر میں لے چل!

ادب و تنقید کی معیاری کتابیں

کتاب	مصنف	قیمت
اُردو تنقید پر ایک نظر	(پروفیسر کلیم الدین احمد)	صہ
سخنہائے گفتنی	(〃)	صہ
ادب کیا ہے؟	(ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی)	عہ
ادب کا مقصد	(〃 〃)	ے
اُردو میں تنقید	(ڈاکٹر احسن فاروقی)	ے
نقد و نظر	(اختر اورینوی)	للعہ
نقش حالی ، حصہ اول		صہ
نقش حالی ، حصہ دوم		ے
نقوش افکار	(مجنوں گورکھپوری)	ہے
ذوق ادب و شعور	(احتشام حسین)	ہے
روایت اور بغاوت	(〃 〃)	للعہ
تنقیدی جائزے	(〃 〃)	ہے
تنقیدی نظریات	(〃 〃)	صہ
تنقیدی اشارے	(آلِ احمد سرور)	ہے
ادب و نظر	(〃 〃)	للعہ
نئے اور پُرانے چراغ ... جدید اڈیشن		صہ
مقدمہ شعر و شاعری حالی		عہ
ادبی تنقید	(ڈاکٹر محمد حسن)	للعہ
مطالعہ حالی	(ناظر کاکوروی و شجاعت علی)	للعہ
مطالعہ شبلی	(〃 〃)	للعہ
اکبر نامہ	(عبد الماجد دریابادی)	ے
امراؤ جان ادا	(مرزا رسوا)	ے
طلسم اسرار	(〃)	ہہ
فلسفۂ اقبال ... جدید اڈیشن	(عبد القوی)	عہ
بہار میں اُردو زبان کا ارتقاء	(اختر اورینوی)	ہہ
آتش گل	(جگر مرادآبادی)	صہ
ادبی خطوط غالب	(مرزا عسکری)	للعہ

(چوتھائی قیمت پیشگی آنا ضروری ہے)

منیجر نگار لکھنؤ

مطبوعات موصولہ

تنقیدی تجربے جناب ڈاکٹر عبادت بریلوی کے چند انتقادی مقالات کا مجموعہ ہے جس میں انھوں نے تنقید کے تجربہ و توازن، اسالیب تنقید، میر کے فنی شعور، اقبال کے تنقیدی نظریے، غالب کے غم دوراں اور افسانوں میں حقیقت نگاری پر بڑی بسیط و واضح گفتگو کی ہے۔

عہد حاضر کے نقادوں میں صرف ڈاکٹر عبادت ہی کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ وہ موضوع کے طول و عرض اور عمیق پہلو کو سامنے لے آتے ہیں اور اسی لئے میں انھیں "نقادِ ابعادِ ثلثہ" کہتا ہوں۔ وہ جب لکھنے پر آتے ہیں تو لکھتے ہی چلے جاتے ہیں، پڑھنے والا تھک جائے تو تھک جائے، وہ خود کبھی نہیں تھکتے۔

اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ انھیں اپنی معلمانہ زندگی میں بعض بلید و غبی طلبہ سے بھی واسطہ پڑتا ہے اور جب تک وہ ان سے ہاں نہ کہلوالیں پیچھا نہیں چھوڑتے پھر اس کے بعد جب وہ درسگاہ سے باہر نکل کر تصنیفی دنیا میں آتے ہیں تو یہی غم و غصہ ان کے ساتھ ہوتا ہے اور طلبہ کا انتقام وہ عوام سے لینے لگتے ہیں۔ اطناب یقیناً بے عیب ہے، لیکن بعض نقادوں کے اس ایجاز سے بدرجہا بہتر ہے جس میں صرف اصطلاحات سے کام لیا جاتا ہے اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ لکھنے والا خود بھی ان سے واقف ہے یا نہیں۔

ڈاکٹر عبادت بڑے وسیع المطالعہ انسان ہیں، فنون ادبیہ پر بڑی گہری نگاہ رکھتے ہیں اسی لئے جب وہ کسی موضوع پر قلم اٹھاتے ہیں تو ان کے دماغ کے تمام سرچشمے دفعتاً ابل پڑتے ہیں اور اپنے ساتھ پڑھنے والے کو بھی بہالیجانا چاہتے ہیں۔

اس کتاب کے مقالات میں البتہ یہ بہاؤ کم پایا جاتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہ مضامین طوفان میں گھر کر نہیں بلکہ ساحل پر بیٹھ کر لکھے ہیں، تاہم ان کی "قدآوری" ان میں بھی نمایاں ہے۔ عبادت صاحب میدانِ انتقاد میں giant بنکر آنا چاہتے ہیں اور وہ Pigmy writer تو یقیناً نہیں ہیں۔

اس کتاب کی قیمت دس روپیہ ہے اور ملنے کا پتہ :۔ اردو دنیا۔ ۴۔ بہادر شاہ مارکیٹ بندر روڈ۔ کراچی

قول سدید پروفیسر ضیاء اللہ بدایونی کی تصنیف ہے جس میں انھوں نے عباسی صاحب کی کتاب "خلافت معاویہ و یزید" پر بسیط تبصرہ کرکے اس کے اغلاط کو ظاہر کیا ہے اور اس سلسلہ میں اموی عہدِ خلافت پر بھی اچھا خاصہ تبصرہ کر دیا ہے۔

اس کتاب کی تالیف کا محرک تو وہی غم و غصہ تھا جو عباسی صاحب کی کتاب دیکھنے کے بعد ان کے دل میں پیدا ہوا۔ اور اصولاً اسی کتاب کی حد تک انھیں رہنا چاہئے تھا، لیکن افسوس ہے کہ وہ جوشِ عقیدت میں بعض باتیں ایسی بھی لکھ گئے جن کا تعلق نہ عباسی صاحب کی کتاب سے ہے اور نہ بے لاگ تاریخ نگاری سے۔

جناب حسین سے کس کو محبت نہیں۔ لیکن یہ موقع اس کے اظہار کا نہ تھا، اگر عباسی صاحب نے مدح یزید میں غلو سے کام لیا تھا تو اس کے معنی یہ نہیں تھے کہ پروفیسر ضیاء صاحب اپنے جذبات کی رو میں بہ جاتے۔ اس کا انتساب انھوں نے

بہت سے تعظیمی الفاظ کے ساتھ جناب حسین سے کیا ہے اس امید پر کہ ان کے تمام گناہ اس کتاب کی وجہ سے بخشے جائیں بڑی ہلکی بات ہے، جس نے اس کتاب کے وزن کو بہت کم کر دیا۔

قیمت دو روپیہ چار آنے۔ ملنے کا پتہ :- سول لائن۔ حامد علی بلڈنگ علی گڑھ۔

المقالات الخمس مولانا سعید انصاری کے پانچ عربی مقالوں کا مجموعہ ہے۔ مولانا تقسیم ہند سے پہلے دار المصنفین اعظم گڑھ کے رفقاء خصوصی میں سے تھے اور اپنے علم و فضل کے لحاظ سے "شبلی اکاڈیمی" کے خاص رکن۔ آپ نے اپنے دوران قیام اعظم گڑھ میں سیر و تاریخ کی متعدد کتابیں تصنیف کیں جو آج بھی بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔ آپ فارسی کے بھی بڑے اچھے اسکالر اور خوشگو شاعر ہیں اور عربی کے مستند ادیب و انشاپرداز۔ یہ کتاب بھی آپ ہی کے چند مقالوں کا مجموعہ ہے۔ پہلا مقالہ جواب ہے لوئیس شیخو یسوعی کا جس نے اپنی کتاب "شعراء النصرانیۃ" میں بعض مشہور شعراء عرب (امرؤ القیس وغیرہ) کو نصرانی ظاہر کیا تھا، حالانکہ وہ نصرانی نہیں تھے۔

دوسرے مقالہ میں "الجبر و المقابلۃ" پر گفتگو کی ہے اور بعض مستشرقین کے اس قول کی تردید کی ہے کہ اس علم کے وضع کرنے والے عرب نہ تھے۔ فاضل مقالہ نگار نے ناقابل دلایل سے ثابت کیا ہے کہ اس علم کا واضع محمد بن موسیٰ الخوارزمی تھا اور مسلمانوں میں یہ علم یونان سے نہیں آیا۔ یہ مقالہ بڑے معرکہ کا ہے۔ تیسرے مقالہ میں مولانا شبلی کے علمی، ادبی و تاریخی مقالات و تصانیف کی مفصل فہرست دی ہے اور چوتھے میں خود اپنے حالات تعلیم و تربیت و مشاغل علمی کا ذکر کیا ہے۔ پانچویں مقالہ میں استاذ عبد الحمید فراہی کی فارسی شاعری پر گفتگو کی ہے۔ مولانا فراہی دار المصنفین کے نائب رئیس تھے اور عربی، فارسی کے علاوہ عبرانی، انگریزی و جرمن زبان کے بھی عالم تھے۔

یہ کتاب مجلد نہایت خوشنما ٹائپ میں چھاپی گئی ہے اور شبلی مرکز۔ ۳۔ میکلوروڈ لاہور سے مل سکتی ہے۔

بوستان دل جناب خواجہ دل محمد ایم۔ اے کی نظموں کا مجموعہ ہے۔ خالص نظموں کا، غزل کوئی ایک بھی نہیں۔ کس قدر عجیب بات ہے، لیکن اس سے زیادہ عجیب ان نظموں کی شگفتگی ہے، جو حد سے زیادہ غیر شگفتہ موضوع کو بھی دلچسپ بنا دیتی ہے۔ یہ بڑی ضخیم کتاب ہے ۵۰۰ صفحات کی اور اتنے کثیر و مختلف مطالب پر حاوی ہے کہ ان کی فہرست بھی کتاب میں شامل نہیں کی جاسکی، غالباً خود خواجہ صاحب بھی ان کی کثرت سے گھبرا گئے۔

پند و موعظت، فلسفہ و تصوف، تمدن و معاشرت، اخلاق و مذہب، تاریخ و سیاست، یہاں تک کہ لطایف و نکات بھی سب کچھ اس میں موجود ہے اور مجھے حیرت ہوتی ہے کہ وہ ان تمام باتوں کو جن میں سے اکثر غیر شاعرانہ ہیں کیونکر اس حسن کے ساتھ منظوم کر سکے۔ خواجہ صاحب اگر داستان گو ہوتے تو بڑے کامیاب داستان گو ہوتے اور اب کہ اپنے اس ذوق سے انھوں نے شاعری میں کام لیا ہے، صنف شعراء میں بھی وہ سب سے الگ نظر آتے ہیں۔ رہی اس کی افادیت سو میں سمجھتا ہوں کہ اس کتاب کو بچوں اور جوانوں کے نصاب میں داخل ہونا چاہئے، شاعروں اور بوڑھوں کے لئے تو خیر وہ دلیل راہ اور درس بصیرت ہئی۔

قیمت سات روپیہ آٹھ آنے۔ ملنے کا پتہ :- خواجہ بک ڈپو۔ اردو بازار۔ لاہور

اُردو ادب اور جمود یو۔پی کے ایک نہایت نوجوان ادیب (آفتاب اختر) کی تصنیف ہے جس میں انھوں نے غالب کے اردو قصاید، مجروح کی غزلوں، جوش کی سماجی نظموں، انیس کی تشبیہات، جواد زیدی کی شاعری، اقبال، وحشت کے افسانوں، مومن کے تغزل اور شمیم کرمانی کی سماجی و سیاسی شاعری پر علحدہ علحدہ اظہار خیال کیا ہے

ان میں اکثر باتیں پرانی ہیں، لیکن ان سب کو پیش کیا گیا ہے نئے انداز سے جو لفظی و معنوی دونوں حیثیتوں سے دلچسپ بھی اور مفید بھی۔

حیرت ہے کہ ایسی کچی عمر میں جبکہ صرف بہکی بہکی باتیں کرنا ہی اچھا معلوم ہوتا ہے آفتاب اختر کے اتنا سنبھل سنبھل کر باتیں کرنا کس سے سیکھا۔ غالباً اپنے والد محترم مولانا اختر تلہری سے اور اگر آفتاب اختر آگے چل کر اسی خشک و بے مزہ زندگی کے عادی ہوگئے تو اس کے ذمہ دار مولانا تلہری ہوں گے۔ حالانکہ انھوں نے بھی شعر پر تنقید کرنے سے پہلے، شعر ہی لکھے تھے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ آفتاب اختر ماشاء اللہ بہت ذہین لڑکا ہے گو خطرناک حد تک نہیں۔

یہ کتاب دو روپیہ آٹھ آنے میں مکتبۂ فکر و ادب ۔ ۵۸ ۔ وزیر گنج لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

خانۂ زنجیر

جناب ندیم جعفری (ڈیرہ غازی خاں) کی غزلوں کا مجموعہ ہے۔ ندیم صاحب کی غزلگوئی کلاسکل غزل گوئی ہے، مع ان تمام خصوصیات فنی کے جو قدماء کے کلام میں پائی جاتی ہیں، لیکن باوجود اس کے معنوی حیثیت سے ہم اسے کلاسکل بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ قدیم شاعری کی بہت سی قابل ترک باتیں ان کے کلام میں نہیں پائی جاتیں وہ جو کچھ کہتے ہیں، صاف و شگفتہ کہتے ہیں، سمجھ کر کہتے ہیں۔ اور آج کل سمجھ کر شعر کہنے والے بہت کم ہیں۔

یہ دیوان (تین روپیہ؟) میں مکتبۂ ادب جدید مال روڈ لاہور سے مل سکتی ہے۔

رسالہ ندیم ڈھاکہ

ماہانہ رسالہ ہے جو پروفیسر ارشد کاکوی کی ادارت میں ڈھاکہ سے نکل رہا ہے۔ مشرقی بنگال کو کچھ نہ کچھ اردو سے ہمیشہ رہا ہے لیکن نہ اتنا کہ وہاں سے کوئی قابل ذکر اخبار یا رسالہ شایع ہو سکتا تقسیم ہند کے بعد البتہ اردو کی طرف وہاں کچھ توجہ ہوئی اور بعض کتابیں بھی شایع ہوئیں۔ لیکن اپنے معیار کے لحاظ سے وہ چنداں قابل لحاظ نہیں۔

اب جناب ارشد کاکوی نے یہ رسالہ نکال کر البتہ ایک ایسی شاہراہ ترقی اردو کی وہاں پیدا کر دی ہے جس سے بہت سی امیدیں وابستہ کی جا سکتی ہیں۔

جناب ارشد ادب و نقد کی دنیا میں خاص مقام رکھتے ہیں۔ نہ صرف پاکستان بلکہ ہندوستان میں بھی اس لئے ان کے رسالہ کو اچھا ہونا ہی چاہئے خاص کر جبکہ انھوں نے اس کا التزام بھی کیا ہے کہ ندیم میں جو چیز شایع ہو وہ قدر اول کی ہو۔

اس وقت تک بڑے بڑے اچھے مضامین اس میں شایع ہو چکے ہیں اور جو حضرات اس کا مطالعہ کرنا چاہیں انکے لئے مناسب ہوگا کہ وہ شروع سے اس وقت تک کے تمام پرچے طلب کریں۔ چندہ غالباً چھ روپیہ سالانہ۔ پتہ: دفتر ندیم ڈھاکہ۔

تذکرے اور تبصرے

مجموعہ ہے جناب جلیل قدوائی کے چند شعراء کے تذکروں کا جن میں بعض معروف بعض غیر معروف ہیں معروف شعراء میں مومن، حسرت، حالی، دیگ موہن لال رواں ہیں اور غیر مشہور شعراء میں میر مہدی بیدار اور مشتاق۔ جناب جلیل خود بھی بڑے خوش فکر شاعر اور متبعین حسرت میں سے ہیں، اس لئے انھوں نے ان تمام شعراء کے تذکرہ میں وہی سب کچھ لکھا ہے جو ایک شاعر کو لکھنا چاہئے، رواں سے چونکہ ان کے ذاتی تعلقات بھی بہت وسیع تھے اس لئے ان کا ذکر کافی تفصیل و تازگی کے ساتھ کیا گیا ہے۔

بیدار و مشتاق عہد میر و سودا کے شاعروں میں سے تھے، لیکن آج بہت کم لوگ ان کو جانتے ہیں۔ اس لئے ان پر ان کے مقالے ایک ریسرچ کی سی حیثیت رکھتے ہیں اور اردو تذکروں میں بڑا اچھا اضافہ ہیں ۔ جناب جلیل کا انداز بیان بہت صاف و شگفتہ ہے اور جن جذباتی زاویوں سے انھوں نے ان شعراء کے کلام کا انتخاب پیش کیا ہے، وہ بڑے پاکیزہ و دلکش ہیں۔

یہ کتاب دو روپیہ چار آنے میں اردو مرکز گنپت روڈ لاہور سے مل سکتی ہے۔

فلاسفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے دو علمی مضامین شامل ہیں (۱) چند گھنٹے فلاسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ (۲) مادیین کا مذہب۔ نہایت دلچسپ اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

انتقادیات حضرت نیاز کے انتقادی مقالات کا مجموعہ، فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا قدیم ترین شاعری پر فارسی زبان کی پیدائش پر مؤرخانہ نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر عہد بہ عہد ترقی۔ نقشِ رنگ رنگ (غالب کی فارسی گوئی پر تبصرہ) ادبیات اور اصول نقد، فنون لطیفہ، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مذہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر رائج ہوا۔ اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کرسکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مذاکرات نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات، شعر و ادب عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا اور ختم کیے بغیر رکھ دینا ناممکن ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے۔ قیمت ڈیڑھ روپیہ (علاوہ محصول)

فراست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل، سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، بیماری، شہرت پر پیشین گوئی کرسکتا ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

مالہا و ما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت انھوں نے دورِ حاضر کے بعض اکابر شعرا مثلاً جوش، جگر، سیماب وغیرہ کے کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے، ان کے نوجوان شاعروں کے لیے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

نقاب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے اولیائے کرام اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے اور ان کا وجود ہماری معاشرت اجتماعی حیات کس درجہ سم قاتل ہے، زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعۂ استفسارات - تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

نقشہائے رنگارنگ - غالب کی فارسی غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ۔ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

گلہائے جعفری - جناب اثر لکھنوی کے سواسو منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

قولِ فیصل - جناب اختر حیدرآبادی کی ایک طویل مرصع نظم جس میں جود باری پر مدلل انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

فلسفۂ مذہب - سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تحقیق کی گئی ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

عورت اور اسلام - جناب مالک رام ایم اے کی مشہور تصنیف جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا درجہ کس قدر بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

مرثیہ نگاری و میر انیس - ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے مثال تبصرہ جس میں فن مرثیہ نگاری پر۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

ملک خدا کے غمزادے - سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے جہلی وغیرہ کے بعض مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

شام کا انجام (افسانہ) ۱۴/   جذبات بھاشا (انتخاب) ۱۲/

مینیجر نگار لکھنؤ

ستمبر ۱۹۶۰ء

قیمت فی کاپی

ہندوستان　پاکستان

۱۵ نئے پیسے　۱۲/

سالانہ چندہ (مع محصول رجسٹری سالنامہ)

ہندوستان　پاکستان

دس روپے

چراغ منزل

ماتھے پہ، چہرے پہ ہیں جھرّیاں یا بڑھاپے کا پھیلا ہوا جال ہے!
ان ہی جھرّیوں میں مگر عقل و دانش کے کچھ ایسے نکتے نہاں ہیں
جو اِس طفلِ کمسن کو محنت، محبت کے دستور سکھلائیں گے،
چراغوں کی مانند جو منزلوں کی اِسے راہ دِکھلائیں گے!

جواں ہو کے اپنے تجربوں سے سیکھے گا، ڈھونڈے گا خود اپنی راہیں،
پھر آئے گا وہ دن جب اِس نوجواں کی تنومند و مضبوط باہیں،
ہزاروں جواں بازوؤں کی رفیق و مددگار بن جائیں گی...
وہ بازو جو مصروفِ محنت ہیں اِک عالمِ نو کی تعمیر کے واسطے
وہ اِک عالمِ نو ذرا اور بھی دُور ہوگا جو ہم سے،
جہاں ہونگی خوشیاں ذرا اور نزدیک ہم سے!

آج بھی، پہلے کی طرح، ہماری مصنوعات آپ کے گھروں کو زیادہ صاف، زیادہ تندرست اور زیادہ مطمئن بنانے میں مددگار ثابت ہو رہی ہیں۔ لیکن آج ہم...
کل کیلئے کام کر رہے ہیں، جب زیادہ آرام دہ زندگی کیلئے آپکی بڑھتی ہوئی ضروریات، اور زیادہ سہولتوں کی طلبگار ہونگی۔ اور ہم زیادہ وسیع ذرائع، نئی ایجادوں اور نئی مصنوعات سے اُسوقت بھی آپ کی خدمت کیلئے تیار پائے جائینگے!

آج اور ہمیشہ... ہندوستان لیور کا آدرش — گھر گھر کی خدمت

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال	فہرست مضامین ستمبر ۱۹۶۰ء	شمارہ ۹

ملاحظات

ہمارے طبقاتی و لسانی اختلافات

اس وقت دنیا کی کوئی حکومت ایسی نہیں جو کسی نہ کسی الجھن میں گرفتار نہ ہو۔ وہ حکومتیں جو اپنے داخلی سیاست و نظام کی طرف سے مطمئن ہیں وہ بھی بیرونی سیاست کی پیچیدگیوں میں مبتلا ہیں چہ جائیکہ وہ جو بدقسمتی سے ان دونوں میں ناکام ہیں، کہ ان کو تو پریشان و مضطرب ہونا ہی چاہئے۔

اس وقت ہندوستان بھی ایشیا کے ان چند ممالک میں سے ہے جو اسی مصیبت میں مبتلا ہے اور باوجود انتہائی کوشش کے [illegible] اب تک ذہنی امن و سکون حاصل نہیں کر سکا۔

ہندوستان بہت بڑا ملک ہے، چالیس پچاس کرور انسانوں کا ملک اور انسان بھی وہ جو ذہنی حیثیت سے بڑی حد تک قطعاً غیر انسان ہے۔ پھر اگر یہاں کی آبادی چند کرور تک محدود ہوتی تو ممکن تھا ان کی ذہنیت کو دس بیس سال میں بدلا جا سکتا۔ لیکن حیوانوں کی اتنی بڑی جماعت کو انسان بنانا آسان کام نہیں، خاصکر اس صورت میں کہ وہ افراد جو انسان بنانے کے مدعی ہیں اکثر و بیشتر خود بھی غیر انسان ہوں ۔ ملکوں کی ترقی کا انحصار صرف اتحادِ عمل پر ہے۔ یہ تو سب جانتے اور کہتے ہیں، لیکن اس پر غور نہیں کیا جاتا کہ اتحادِ عمل کی اولین شرط "اتحادِ ذہن و فکر" ہے اور افسوس ہے کہ یہ ہمارے یہاں قطعاً نہیں پایا جاتا۔ کہا جاتا ہے کہ اگر ہمارے اندر صحیح جذبۂ وطن پرستی پیدا ہو جائے

تو ذہنی انقلاب بھی پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک ہندوستان کی آبادی کا تعلق ہے یہ جذبہ پیدا کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ یہاں وطن سے زیادہ اہم ایک اور چیز بھی ہے۔ "مذہب" اور جب تک اس کی اہمیت کو دماغ سے دور نہ کیا جائے، وطنیت اس کی جگہ نہیں لے سکتی اور ہم وطن کو صحیح معنی میں وطن نہیں سمجھ سکتے۔

پھر ہو سکتا ہے کہ ہندوستان آیندہ چند سالوں میں اتنی ترقی کر جائے کہ وہ فراہمی غذا میں کسی دوسرے ملک کا محتاج نہ رہے، یہ بھی ناممکن نہیں کہ صنعتی حیثیت سے وہ روس و امریکہ کی سطح پر پہونچ جائے اور علمی نقطۂ نظر سے بھی بہت سے افلاطون و ارسطو پیدا کرنے لگے۔ لیکن وہ ایک چیز جسے ذہنی امن و سکون کہتے ہیں اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے، جب خدا، بھگوان اور پرمیشور کو توڑ پھوڑ کر ایک کر دیا جائے یا ان سب کو مٹا دیا جائے ــــ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں میں کون سی بات زیادہ آسان ہے، غالباً کوئی نہیں اور اس لئے ہندوستان میں ذہنی اتحاد کی توقع رکھنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

لطف یہ ہے کہ یوں تو ایک ہندو مہاپرش اور ایک مسلم صوفی بھی کہتا یہی ہے کہ خدا، پرمیشور اور بھگوان سب ایک ہیں، لیکن ایک کو وہ نظر آتا ہے صرف مندر میں، اور دوسرے کو صرف مسجد میں۔ نہ اُسے اذان کی آواز سننے کی تاب نہ اسے صدائے ناقوس کی۔

حیرتم سوخت کہ ہمراز بہ گوشم آمد
صوتِ زنجیرِ درِ کعبہ بہ بانگِ جرسے

معلوم نہیں یہ کس وقت کی باتیں ہیں۔

اس کے حقیقی اسباب کیا ہیں؟ اس گفتگو کا یہ محل نہیں اور نہ میرا مقصود اس وقت کوئی مذہبی بحث چھیڑنا ہے۔ بلکہ مدعا صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ جب ہندوستانی آبادی ذہنی طور پر اس طرح ایک دوسرے سے مختلف و متصادم ہے، تو صرف جذبۂ وطنیت کیونکر ان سب کو اجتماعی حیثیت سے ایک مرکز پر اکٹھا کر سکتا ہے اور وہ جذبۂ وطنیت کو مذہب پر کیوں ترجیح دینے لگے۔

اس میں شک نہیں جس حد تک آئین کا تعلق ہے، ہندوستان کی حکومت کا خود کوئی مذہب نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ "لامذہب" یا منکر مذہب ہے بلکہ یہ کہ وہ تمام مذاہب کے شعائر و رسوم کا ماننے والا ہے اور یہ کہکر اس نے بہت بڑی ذمہ داری اپنے سر لے لی اور اتنی اُلجھنوں میں اپنے آپ کو مبتلا کر دیا کہ قیامت تک ان سے رہائی پانا آسان نہیں۔

ہندوستان میں اس وقت دو بڑے مذہب رائج ہیں، ایک اسلام، دوسرا ہندو (گو یہ کوئی مذہب نہیں بلکہ صرف سوشل نظام ہے) اور یہ دونوں بہ لحاظ مروجہ عقاید و شعائر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لیکن یہ اختلاف اگر صرف عقاید کا ہوتا تو بھی کوئی مضائقہ نہ تھا لیکن چونکہ اس میں جذبۂ مذہبی تفوق بھی شامل ہو گیا ہے اس لئے ایک دوسرے کے ساتھ مل کر رہنے کی جگہ ان میں مغایرت و منافرت کا جذبہ پیدا ہو گیا ہے اور جب تک یہ جذبہ دور نہ ہو، دونوں کا اتحاد ممکن نہیں۔ کہنے کو تو یہ سب کہتے ہیں کہ دونوں ایک قوم ہیں (اور واقعتاً وہ ہیں بھی) لیکن ہم خیال نہیں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتا۔ پھر ایسی صورت میں یہاں کسی ایسے اتحاد کی توقع رکھنا جو دوسرے ہم خیال آبادی رکھنے والے ملکوں میں پائی جاتی ہے، بالکل بے معنی سی بات ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ایک جمہوری حکومت کا انتہائی نصب العین یہی ہونا چاہئے کہ وہ ہر طبقہ کے جذبات و داعیات کی رعایت ملحوظ رکھے، لیکن جب طبقاتی جذبات کی رعایت ہی تصادم کا باعث ہو تو پھر وہ کیا کرے؟ یہ بڑا مشکل سوال ہے۔

اکابر سیاست کا خیال ہے کہ اس دشواری کو دور کرنے کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ اکثریت و اقلیت کے تناسب کو نظر انداز کر کے سب سے پہلے اقلیت کو مطمئن کرنے کی کوشش کرنا چاہئے، یعنی ارباب حکومت کو کوئی قدم ایسا نہ اُٹھانا چاہئے کہ اقلیت یہ سوچ سکے کہ اس پر فلاں پابندی محض اکثریت کی رعایت سے عاید کی گئی ہے اور اکثریت کو اس پر ترجیح دی جا رہی ہے۔ لیکن چونکہ حکومت نام خود اکثریت کے برسر اقتدار ہونے کا ہے اس لئے یہ نظریہ اس وقت تک قابل عمل نہیں، جب تک خود اکثریت میں یہ جذبہ

پیدا نہ ہو اور موجودہ طبقاتی احساس کو دیکھتے ہوئے اس کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی۔

ہندوستان یقیناً آزاد ہوچکا ہے لیکن اس آزادی کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ انگریز کا غلام نہیں رہا۔ ذہنی حیثیت سے وہ بدستور غلام چلا آرہا ہے بلکہ سچ پوچھئے تو طبقاتی عصبیت میں مبتلا ہوکر اس کی ذہنی غلامی کہیں زیادہ شدید و وسیع ہوگئی ہے — یہاں تک کہ (ہندو مسلم تفریق کو چھوڑئیے) خود انھیں جماعتوں میں جو اپنے آپ کو ہندو کہتی ہیں، اختلاف پیدا ہوگیا ہے۔

آسام، بنگال، گجرات، پنجاب میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے، وہ کوئی معمولی بات نہیں اور اگر کانگریس حکومت نے اس باب میں دور اندیشی سے کام نہ لیا تو وہ ہندوستان اپنی سالمیت کو مشکل ہی سے قائم رکھ سکے گی۔

یک قومی نظریہ اپنی جگہ درست سہی، لیکن اگر خود قوم ہی میں طبقاتی اختلاف پیدا ہوجائے تو پھر یک قومی نظریہ کوئی معنی نہیں رکھتا بلکہ صورت اور زیادہ اندیشہ ناک ہوجاتی ہے۔

بظاہر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کا بڑا سبب زبان اور رسم خط کا اختلاف ہے اور کوئی صوبہ حکومت کی مقرر کی ہوئی قومی زبان کو وہ اس حد تک اپنے اوپر مسلط دیکھنا پسند نہیں کرتا کہ وہ اس کی مادری زبان کی ترقی میں حایل ہو۔ یہ خواہش بالکل فطری خواہش ہے اور اس میں شک نہیں کہ حکومت بھی اس کی مخالف نہیں، لیکن حکومت کی غلطی قومی زبان کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اس نے بہت زیادہ عجلت سے کام لیا اور اس حقیقت کو نظر انداز کردیا کہ زبان کی تشکیل و ترویج کوئی ایسی چیز نہیں کہ اسے کسی خاص سانچہ میں ڈھالا اور نکال لیا، بلکہ وہ ایک کھجور کا سا درخت ہے جس کو بوتی ہے ایک نسل اور اس سے فایدہ اٹھاتی ہے دوسری نسل — اپنی جگہ یہ بالکل درست سہی کہ اصولاً سارے ملک کی زبان ایک ہونا چاہئے لیکن اس خیال کی تکمیل کے لئے جو راہیں سوچی گئیں وہ صحیح نہ تھیں۔

ضرورت تھی کہ پہلے ہندی کی ترویج کی ابتدا صرف مدارس سے کی جاتی، یعنی چھوٹے درجوں سے شروع کرکے اسے آہستہ آہستہ کالجوں اور یونیورسٹیوں تک پہونچایا جاتا۔ اسی رفتار سے آہستہ آہستہ اسے دفاتر میں لایا جاتا اور جب تک پورے ملک کی ذہنیت اسے قبول نہ کرلیتی، ہر صوبہ کی مروجہ زبان کو اس کے اپنے موقف پر بدستور قایم رکھا جاتا —— دوسری غلطی یہ ہوئی کہ جس زبان کو ہندی زبان کہا گیا وہ عوام کی زبان نہ تھی بلکہ اُن رشیوں، منیوں کی زبان تھی جو انھیں کے ساتھ ختم ہوگئی۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف عوام میں بد دلی پیدا ہوئی اور دوسری طرف خود حکومتوں کے کاموں میں حرج واقع ہونے لگا، کیونکہ اس نئی زبان کو سمجھ کر لکھنا اور لکھ کر سمجھنا کوئی آسان بات نہ تھی۔ ہر چند بعد کو حکومت نے اس دشواری کو محسوس کرکے آسان ہندی لکھنے کی ہدایات جاری کردیں لیکن اس کا کوئی معیار قایم نہیں کیا اور اُلجھن دور نہ ہوئی۔

اگر اول اول صوبوں کی مروجہ زبانوں کو بدلے بغیر صرف ان کا رسم خط ہندی کردیا جاتا اور بعد کو رفتہ رفتہ اس میں ہندی کے سہل و آسان الفاظ شامل کئے جاتے تو شاید لسانی اختلافات کا ردعمل وہ نہ ہوتا جو اس وقت نظر آرہا ہے۔

احمدی جماعت کے متعلق — جن حضرات کو میرے خیالات سے اختلاف ہو وہ مفصل و مدلل طور پر مجھے لکھ بھیجیں میں انکی غلط فہمیاں دور کرنے کی کوشش کروں گا اگر انھوں نے میری غلط فہمی مجھ پر ثابت نہ کردی۔

پاکستان کے خریدار

نگار کا سالانہ چندہ دس روپیہ ذریعہ منی آرڈر ذیل کے پتہ پر بھیجکر رسید ڈاکخانہ یہاں بھیجدیں:

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی۔ ۱۰۵۔ گارڈن ویسٹ کراچی۔ —— منیجر نگار لکھنؤ

عہدِ اورنگ زیب کی ایک اہم تاریخی دستاویز

(سترھویں صدی کے ایک فرانسیسی سیاح کے تاثرات)

(پروفیسر خلیق احمد نظامی)

سترھویں صدی میں یوروپ کے مختلف ممالک سے کثیر تعداد میں سیاح ہندوستان آئے اور اپنے تاثرات کو سفرناموں، خطوط، یادداشتوں یا عرضداشتوں کی شکل میں قلمبند کیا۔ لیکن اس دور کے کسی سیاح نے ہندوستان کے حالات کا اتنا تفصیلی اور گہرا جایزہ نہیں لیا جتنا کہ مشہور سیاح برنئےؔ[1] (Bernier) نے لیا تھا۔ وہ تقریباً چودہ سال تک یہاں رہا اور کشمیر سے لے کر گولکنڈہ اور سورت سے لے کر قاسم بازار تک ہر ہر جگہ گھوما۔ کبھی لال قلعہ سے ملک کے سیاسی اور سماجی حالات کا جایزہ لیا، کبھی بنگال کے تجارتی مرکزوں میں بیٹھ کر ہندوستان کی اقتصادی حالت پر نظر ڈالی۔ یہاں کی گرمی سے گھبرا کر کشمیر کے دل فریب مناظر میں پہونچا تو بے اختیار پکار اٹھا: "کشمیر پر فریفتہ ہو گیا ہوں"۔ جب پہلے پہل دہلی میں شہنائیاں، نفیریاں اور نقارے بجتے سنا تو کہنے لگا: "اس شور سے تو کان بہرے ہوئے جاتے ہیں"۔ لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد ان سے اتنا مانوس ہو گیا کہ لکھا: "رات کو جب اپنے مکان کی چھت پر لیٹ کر اس کی آواز سنتا ہوں تو بہت بھلی اور سریلی معلوم ہوتی ہے"۔

ہندوستان کو قریب سے دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا جذبہ برنئےؔ کو جگہ جگہ لے گیا۔ امراء کی مجلسوں میں پہونچا، نانبائیوں کی دوکانوں پر بیٹھا، سورج گرہن کے میلوں میں شریک ہوا، جوگیوں، اور فقیروں سے باتیں کیں، بنارس میں پنڈتوں سے ملا، بیر بھال میں درویشوں سے ملاقات کی، لشکریوں کے حالات کی ٹوہ لگائی، ایک عوت کو ستی ہوتے ہوئے دیکھنے کے لئے دوپہر میں بھاگا بھاگا پھرا، ہاتھیوں کی لڑائی کا تماشا دیکھنے کی جستجو ہوئی تو خود اپنی جان کو خطرہ میں ڈال دیا، جغرافیائی حالات کی تحقیق کا خیال پیدا ہوا تو کشمیر کے چشموں تک جا پہنچا غرض سیاسی، سماجی، اور اقتصادی زندگی سے متعلق چھوٹی سے چھوٹی کوئی چیز ایسی نہ تھی جس پر اس کی نظر نہ گئی ہو۔

برنئےؔ ۱۶۲۰ء میں فرانس میں شہر انجو کے ایک کاشتکار گھرانے میں پیدا ہوا تھا۔ ۱۶۵۲ء میں اس نے ڈاکٹر آف میڈیسن کی ڈگری حاصل کی۔ فرانس کے مشہور فلسفی گیسندی نے اس کی تربیت اور ذہنی نشوونما میں خاص طور پر دلچسپی کا اظہار کیا۔ ۱۶۵۳ء میں

---

[1] فاضل مقالہ نگار نے ہر جگہ برنیئر کے بجائے برنئےؔ لکھا ہے جو فرانسیسی تلفظ کے لحاظ سے یقیناً درست ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کی پابندی ضروری نہیں۔ کیونکہ وہ ہمارے یہاں برنیئر کے نام سے مشہور ہو چکا ہے اور اسی نام سے اسے پکارنا چاہئے جس طرح لفظ Paris کا تلفظ دراصل پری ہے لیکن سب اس کو پیرس کہتے ہیں۔ عربی میں بھی غیر زبانوں کے الفاظ کے تلفظ میں حروف مکتوبی ہی کو سامنے رکھتے ہیں۔ مثلاً "Louis" کا تلفظ فرانسیسی میں لوئی ہے لیکن عربی میں ہمیشہ اسے "لوئیس" ہی لکھیں گے۔ (نیاز)

برنئیے مشرقی ممالک کو دیکھنے اور وہاں کے حالات کا مطالعہ کرنے کی نیت سے نکل کھڑا ہوا۔ تین چار سال تک شام، مصر، فلسطین وغیرہ میں گھومتا رہا۔ اور بالآخر ۱۶۵۸ء میں بندرگاہ سورت پر آپہونچا۔ یہ زمانہ وہ تھا جب شاہ جہاں کے بیٹوں میں خانہ جنگی کا بازار گرم تھا اور داراشکوہ جب ناکام ہوکر گجرات کی طرف بھاگا تو راستہ میں اتفاقاً برنئیے سے ملاقات ہوگئی۔ خود لکھتا ہے :-

"عجیب وغریب اتفاق تھا کہ میں اُسے راستہ میں مل گیا اور چونکہ کوئی طبیب اُس کے ہمراہ نہ تھا اس لئے مجھے جبراً اپنے ساتھ لے لیا۔" (ج ۱ ص ۱۰۶ - ص ۸۹)[1]

چند دن داراشکوہ کے ساتھ رہنے کے بعد، برنئیے دہلی آگیا اور یہاں اورنگ زیب کے مشہور امیر دانش مند خاں کے طبیبوں میں شامل ہوگیا۔ برنئیے کو اس کی صحبت میں فرانس کی علمی مجلسوں کا لطف آگیا۔

دانش مند خاں کی مجلسوں میں برنئیے کو نہ صرف امراء کے اندرونی حالات کا جائزہ لینے اور مختلف حکام سے ملنے کا موقع ملا۔ بلکہ ہندوستان کے مختلف مذہبی فرقوں کے اعتقادات اور اُن کی مذہبی زندگی کے متعلق معلومات فراہم کرنے کی سہولتیں بھی میسر آگئیں اس لئے کہ دانش مند خاں کو خود مذاہب کی تحقیق کا بڑا شوق تھا۔ سفرنامہ سے معلوم ہوتا ہے کہ برنئیے نے بعض اہم سیاسی واقعات کا ذاتی مشاہدہ کیا تھا۔ جس وقت داراشکوہ انتہائی کس مپرسی اور بے چارگی کے عالم میں گجرات اور سندھ کی طرف بھاگا بھاگا پھر رہا تھا، برنئیے نے چند دن قریب رہ کر اس کا حال دیکھا تھا۔ لکھتا ہے کہ دارا پر ایسی مفلسی کا عالم تھا کہ خیمہ تک اس کے پاس نہ تھا۔ اُس کی بیگم اور عورتیں صرف ایک قنات کی آڑ میں تھیں، جس کی رسیاں میری سواری کی بہلی کے پہیوں سے بندھی ہوئی" (ج ۱، ۱۰۶، ص ۸۹)۔ پھر جب داراشکوہ گرفتار کرکے دہلی لایا گیا اور ذلت کے ساتھ دہلی کے بازاروں میں اس کو گشت کرایا گیا، اس وقت بھی برنئیے وہاں موجود تھا۔ لکھتا ہے :-

"میں بھی شہر کے سب سے بڑے بازاروں میں ایک اچھے موقع پر اپنے دو رفیقوں اور دو خدمت گاروں کے ساتھ عمدہ گھوڑے پر چڑھا کھڑا تھا اور ہر طرف سے رونے اور چلانے کی آوازیں آرہی تھیں اور مرد اور بچے اس طرح چلا چلا کر رو رہے تھے کہ گویا اُن پر کوئی بڑی ہی مصیبت پڑی ہے۔" (ا ص ۱۸۸ - ص ۹۹)

جس وقت شہزادہ سلیمان شکوہ کو ہتھکڑیاں پہنا کر اورنگ زیب کے سامنے لایا گیا، اس وقت بھی برنئیے دربار میں موجود تھا۔ اور نہایت تعجب کے ساتھ اُس نے اس ہنگامہ کو دیکھا تھا، (ج ۱ ص ۱۹۷ - ص ۱۰۵)۔ خانہ جنگی کے خاتمہ پر اورنگ زیب نے جو جشن کیا تھا، اس میں برنئیے نے بھی شرکت کی تھی۔ لکھتا ہے کہ "اس سے بڑھ کر کوئی تماشہ میں نے عمر بھر کبھی نہیں دیکھا۔"

(ج ۲ ص ۲۸۸، ص ۲۸۶)

ہندوستان کے شہر برنئیے کی نظر میں

برنئیے نے مشرق و مغرب کے بے شمار شہروں کی سیر کی تھی۔ اُس نے نئے شہروں کو اُبھرتے اور پرانے شہروں کو زوال پذیر ہوتے دیکھا تھا۔ اس وسیع مشاہدہ نے اس میں ایسی بصیرت پیدا کردی تھی کہ وہ ظاہری شان و شوکت سے دھوکا کھائے بغیر شہروں کے سماجی اور اقتصادی توازن کا جائزہ لے لیتا تھا۔ چنانچہ ہندوستان کے شہروں کو دیکھ کر اس نے لکھا:

"یہاں کے شہر اور قصبے خواہ اس وقت خستہ حال اور ویران نہ ہوں، مگر ایسا شہر کوئی نہیں ہے جس میں جلد تباہ اور خراب ہوجانے کی علامتیں نہ ہوں۔" (ج ۱ ص ۲۰۷ - ص ۲۲۷)

برنئیے نے جن اسباب کی بناپر یہ رائے قایم کی تھی اُن کی پوری تشریح تو نہیں کی ہے لیکن یہ ضرور کہا ہے کہ شخصی حکومت کے خراب

---

[1] پہلا حوالہ اُردو ترجمہ کا اور دوسرا انگریزی ترجمہ کا ہے۔

اثرات جب ظاہر ہوتے ہیں تو شہروں پر تباہی آجاتی ہے۔ شہری زندگی پر بادشاہ کی موجودگی اور غیر موجودگی کا گہرا اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ لاہور کے متعلق لکھتا ہے:۔

"چونکہ بیس برس سے زیادہ عرصہ سے بادشاہ معہ امراء دربار آگرہ یا دہلی میں رہتا ہے اس لئے لاہور کے اکثر مکانات حالتِ ویرانی میں ہیں، بلکہ واقعتاً بہت سی عمارتیں بالکل منہدم ہو گئی ہیں۔ اور پچھلے چند برسوں کی شدید بارشوں میں بہت سے باشندے اپنے مکانات میں دب کر مر چکے ہیں۔ مگر اب تک بھی چار پانچ بازار بہت بڑے ہیں جن میں سے دو تین تو ... آباد رہتے ہیں۔ لیکن ان میں سے بھی اکثر مکانات بالکل ڈھئے پڑے ہیں۔"

(ج ۲ ص ۸۴ - ۲۸ - ص ۳۸۴)

برنیئر نے اپنے سفرنامہ میں متعدد موقعوں پر یہ بات کہی ہے کہ شہروں کی آبادی کا انحصار بادشاہ یا امراء کی موجودگی پر ہے۔ اس سے علیحدہ اُن کے وجود کو سوچا ہی نہیں جا سکتا۔ دہلی کے سلسلہ میں لکھتا ہے:۔

"اس ملک کے دارالحکومت یعنی شہر آگرہ یا دہلی کے باشندوں کی معاش کا بڑا دار و مدار صرف فوج کی موجودگی پر ہے اور اس لئے وہ مجبور ہیں کہ جب کبھی بادشاہ کوئی ایسا سفر اختیار کرے تو وہ بھی ساتھ جائیں۔"

(ج ۱ ص ۳۹۵، ص ۲۲۰)

ایک اور موقعہ پر لکھتا ہے:۔

"دہلی کی تمام خلقت حقیقتاً لشکر میں شامل ہے کیونکہ ان کے کام کاج اور گزران، بادشاہ اور لشکر ہی پر منحصر ہے اور ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ یا تو لشکر کے ساتھ جائیں یا دہلی میں پڑے بھوکے مریں۔"

(ج ۲، ص ۴۴ - ص ۱۳۸۱)

برنیئر جس وقت دہلی پہنچا تو شاہجہاں کی دہلی، شاہجہاں کو آباد ہوئے چوتھائی صدی سے زاید عرصہ گزر چکا تھا۔ یہاں رہ کر سب سے پہلے اس نے جس بات کو محسوس کیا وہ یہ تھی کہ دہلی میں کوئی درمیانی طبقہ نہیں ہے۔ یہاں یا تو لوگ بہت مالدار ہیں یا بہت غریب۔ مکانات یا تو نہایت عالی شان ہیں یا محض چھپر ہیں جن میں فوجی یا معمولی پیشہ ور لوگ رہتے ہیں۔ اوسط درجہ کے مکانات کا یہاں کوئی پتہ نہیں۔

امراء کے مکانات کے متعلق لکھتا ہے کہ:۔ "عام طور پر ہوادار خوشنما ہوتے ہیں۔ ہر مکان میں وسیع صحن اور خوبصورت باغیچے ہیں۔ صدر دالان کے اندر اور دالانوں میں اکثر چھوٹے چھوٹے فوارے چلتے رہتے ہیں۔ گرمی میں استعمال کے لئے تہ خانے اور خس خانے بنانے کا رواج ہے۔ لکھتا ہے کہ تہ خانوں کی نسبت اکثر لوگ خس خانوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔ یہ خس خانے چمن کے اندر حوض کے قریب بنائے جاتے ہیں تاکہ خدمت گار ڈولوں سے ان پر پانی چھڑکتے رہیں۔ (ج ۲ ص - ۲۶۱ - ص ۲۴۷)

نشست کے لئے صدر دالان ہیں۔ روئی کا موٹا گدیلا بچھایا جاتا ہے۔ گرمی کے دنوں میں اس پر چاندنی، جاڑوں میں ریشمیں قالین بچھتے ہیں۔ صاحب خانہ یا مخصوص مہمانوں کے لئے بیچ میں خوبصورت گدیلے ہوتے ہیں جن پر عموماً سنہری زری کی دھاریاں بنی ہوتی ہیں۔ کمخواب اور مخمل کے گاؤ تکیے اس پر لگا دئے جاتے ہیں۔ طاقوں میں چینی کے برتن اور گلدان سجائے جاتے ہیں۔ اس صدر دالان کی چھت نقش و نگار سے مزین ہوتی ہے۔ (ج ۲ ص ۲۴۲ - ص ۲۴۷ - ۲۴۸)

خس پوش مکانات بھی خاصے سلیقے سے بنائے جاتے ہیں۔ لمبے اور مضبوط بانسوں کے چھپر چھا کر نہایت عمدہ کہگل اور سفیدی کر دی جاتی ہے (ج ۲ ص ۲۴۰ - ص ۲۲۲)۔ ان چھپروں میں آگ لگنے کا ہمیشہ خطرہ رہتا ہے۔ خود برنیئر کی موجودگی میں ایک بار ان مکانوں میں آگ لگی اور تقریباً ساٹھ ہزار چھوٹے بڑے جل کر خاکستر ہو گئے۔ لکھتا ہے کہ اس حادثہ میں جانوروں کے علاوہ کچھ عورتیں بھی

جل گئیں کیونکہ پردہ کی پابندی کے باعث وہ جلدی سے گھروں سے باہر نہیں نکل سکتی تھیں۔

ان خس پوش مکانوں کی کثرت کو دیکھ کر برنیئر نے دہلی کے متعلق جو رائے قایم کی تھی وہ بڑی دلچسپ ہے۔ لکھتا ہے :-

"ان کچے خس پوش مکانوں کے باعث میں ہمیشہ یہ خیال کرتا ہوں کہ سوائے اتنے فرق کے کہ آرام کے بعض سامان اس میں زیادہ ہیں، دہلی گویا دیہات کا مجموعہ یا فوج کی چھاؤنی ہے"۔ (ج ۲ ص ۲۲۰ - ص ۲۴۶ - ۲۴۷)

قلعہ کی زندگی

برنیئر نے اپنے سفرنامہ میں قلعہ کی زندگی پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں اس کی معلومات کچھ تو ذاتی مشاہدے پر مبنی تھی اور کچھ اس نے خواجہ سراؤں اور شاہی ملازمین کے ذریعہ حاصل کی تھی۔

لکھتا ہے کہ قلعہ کے دو اہم حصے ہیں، محل اور محل سرا۔ محل سرا کے حالات کا پتہ لگانا محال ہے۔ وہاں کسی شخص کا گزر ممکن نہیں، فوجیوں میں ایک مثل مشہور ہے کہ تین موقعوں سے بچنا اور احتیاط کرنا چاہئے ۔ کوتل گھوڑوں سے، شکار گاہ سے اور محل سرا یا بیگمات شاہی کی سواری کے قریب جانے سے۔ (ج ۲ ص ۳۵ - ص ۲۴۷)

قلعہ کے دروازہ پر دو ہاتھی نصب تھے، جن پر راجہ جے مل اور اس کے بھائی کے مجسمے تھے۔ لکھتا ہے :- "یہ ہاتھی جن پر یہ دونوں بہادر سوار ہیں، بڑے شان و شکوہ کے ہیں اور ان کو دیکھ کر رعب اور ادب کا ایک ایسا خیال مجھ پر چھا گیا، جس کو میں بیان نہیں کر سکتا" (ج ۲ ص ۴۷۳ - ص ۲۵۰)۔ اس دروازے سے قلعہ میں داخل ہو کر ایک وسیع راستہ ملتا ہے جس کے وسط میں ایک نہر جاری ہے۔ اس نہر کے دونوں جانب ایک چبوترا ہے۔ اس کو چھوڑ کر دونوں طرف آخر تک محراب دار دالان بنے ہوئے ہیں۔ ان دالانوں میں کارخانوں کے داروغہ اور کم درجہ کے عہدہ دار اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔ جو منصب دار رات کو چوکی دینے آتے ہیں وہ اس چبوترے پر ٹھہرتے ہیں۔

قلعہ کے دوسرے دروازے سے بھی اندر داخل ہونے پر ایک خاصی چوڑی سڑک پر پہونچ جاتے ہیں۔ اس سڑک کے دونوں جانب چبوترے تو ویسے ہی ہیں لیکن دالانوں کی جگہ دکانیں بنی ہوئی ہیں۔ ان دو بڑی سڑکوں کے علاوہ جو قلعہ کے دروازوں تک جاتی ہیں، چھوٹی چھوٹی اور بھی متعدد سڑکیں ہیں۔ یہ سڑکیں ان مکانات تک جاتی ہیں جو امرا نے چوکی دینے کے موقع پر اپنے آرام کے لئے بنائے ہیں۔ چوکی دینے کے لئے امراء کی باریاں مقرر ہیں۔ باری باری وہ آکر قلعہ میں رات بھر پہرہ دیتے ہیں۔ یہ دیوان خانوں کے طرز کے مکانات ہیں جن کے سامنے باغیچے، حوض اور فوارے لگے ہوئے ہیں۔ امراء اپنے خرچ سے ان دیوان خانوں کو آراستہ پیراستہ رکھتے ہیں۔ جس امیر کی چوکی ہوتی ہے اس کے لئے کھانا خاصے سے آتا ہے۔ جس وقت کھانے کے خوان آتے ہیں وہ امیر، محل کی طرف رخ کرکے تین دفعہ آداب بجالاتا ہے۔ امراء کے ان دیوان خانوں کے علاوہ محل کے اندر کاروباری دفتروں کے لئے بھی دیوان خانے بنے ہوئے ہیں۔

محل میں کارخانے بھی ہیں جن میں صبح سے شام تک چکن دوز، مصور، نقاش، درزی، موچی، جولاہے وغیرہ اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔

ان دیوان خانوں، اور دفتروں سے گزرنے کے بعد خاص وعام تک رسائی ہوتی ہے۔ یہ ایک وسیع مربع مکان ہے جس کے چاروں طرف محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ سامنے ایک بڑا بالا خانہ ہے جس پر نفیریاں، شہنائیاں اور نقارے رکھے ہیں۔ اس نقار خانہ سے گزر کر ایک دالان میں پہونچتے ہیں۔ اس دالان کے ستونوں پر اور چھت پر سنہری نقش و نگار ہیں۔ اس دالان کی کرسی بہت اونچی ہے اور وہ تین طرف سے کھلا ہوا ہے۔ ایک دیوار کے وسط میں جو محل سرا سے اس کو علٰحدہ کرتی ہے" وہاں ایک بڑا "شہ نشین" بنا ہوا ہے۔ دوپہر کو بادشاہ یہاں آکر بیٹھتا ہے۔ دائیں بائیں شہزادے کھڑے ہوجاتے ہیں۔ کچھ فاصلہ چھوڑ کر چاندی کا جنگلہ ہے جس میں امراء، راجا اور غیر ملکوں کے سفیر کھڑے ہوتے ہیں، اُن سے جو جگہ باقی بچتی ہے اس میں رعایا کا ہر کس و ناکس آکر کھڑا ہو سکتا

ہے۔ عموماً یہ جگہ بلکہ پورا صحن اُن لوگوں سے بھرا رہتا ہے جو مختلف قسم کی عرضیاں لے کر حاضر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کو "خاص و عام" کہتے ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۸۰۔ ص ۲۶۱) - یہاں ڈیڑھ دو گھنٹے تک لوگوں کے سلام اور مجرا کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ پھر گھوڑے اور ہاتھی پیش کئے جاتے ہیں۔ ہاتھیوں کو نہلا کر اُن کے جسم پر کالا رنگ کر دیا جاتا ہے۔ لیکن اُن کی سونڈ پر لال خط کھینچ دئے جاتے ہیں۔ تبت سے سفید سروالی گایوں کی دُمیں بڑی قیمت پر خریدی جاتی ہیں اور اس طرح ان ہاتھیوں پر لٹکائی جاتی ہیں کہ دو بڑی مونچھیں معلوم ہوتی ہیں۔ ہاتھی زربفت کی جھولیں لٹکائے، چاندی کی گھنٹیاں بجاتے ہوئے گزرتے ہیں اور جب تخت کے قریب پہونچتے ہیں تو سونڈ اُٹھا کر چنگھاڑتے ہیں۔ یہ اُن کی سلامی سمجھی جاتی ہے۔ پھر گھوڑے، ہرن، نیل گائیں، گینڈے، بنگال کے بھینسے اور دوسرے جانور پیش کئے جاتے ہیں۔ بخارا وغیرہ سے کتے منگائے گئے ہیں جو سُرخ رنگ کی جھولیں ڈالے ہوئے سامنے سے گزرتے ہیں۔ آخر میں ہر قسم کے شکاری پرند لائے جاتے ہیں۔ ان تمام ہنگاموں کے بعد بادشاہ نہایت توجہ کے ساتھ سواروں کو ملاحظہ کرتا ہے۔ برنئے کا بیان ہے :-

"جب سے لڑائی بند ہوئی ہے کوئی سوار یا پیدل ایسا نہیں جس کو بادشاہ نے بچشم خود نہ دیکھا ہو اور اس سے اپنی واقفیت حاصل نہ کی ہو۔ چنانچہ اس نے کسی کی تنخواہ بڑھا دی، کسی کی کم کر دی اور کسی کو بالکل ہی موقوف کر دیا۔" (ج ۲۔ ص ۲۸۲۔ ص ۲۶۳)

اس کے بعد لوگ عرضیاں پیش کرتے ہیں۔ یہ عرضیاں تمام و کمال بادشاہ کے ملاحظہ اور سماعت میں آتی ہیں۔ بادشاہ خود دریافت حال کرتا ہے اور معاملات کی تحقیق میں دلچسپی لیتا ہے۔ ان مستغیثوں میں سے جن لوگوں کے معاملات زیادہ تحقیق طلب اور قابل غور ہوتے ہیں ان کی عرضیاں الگ کر دی جاتی ہیں۔ ہفتہ میں ایک دن بادشاہ تخلیہ میں ان لوگوں کی عرضیاں سنتا ہے۔ اس موقع پر ان عرضیوں کو پیش کرنے کا کام ایک مسن اور دولت مند شخص کے سپرد کر دیا جاتا ہے۔ عدل و انصاف میں بادشاہ کی دلچسپی کا ذکر کرتے ہوئے برنئے لکھتا ہے :-

"اس سے بخوبی ظاہر ہے کہ ایشیائی بادشاہ جن کو اہل یورپ جاہل اور ناتراشیدہ خیال کرتے ہیں، وہ ہمیشہ ہی اپنی رعایا کی داد دہی اور انصاف رسانی سے جو ان پر واجب ہے، غفلت نہیں کرتے۔" (ج ۲ ص ۲۸۳۔ ص ۲۶۳)

دربار میں خوشامد کا ماحول رہتا ہے۔ جو لفظ بھی بادشاہ کی زبان سے نکلتا ہے درباری اس پر عجیب انداز سے اظہار تحسین کرتے ہیں۔ اپنے دونوں ہاتھ آسمان کی طرف اُٹھا کر وہ "کرامات" "کرامات" پکارتے ہیں۔ خوشامد کی عادت پوری سوسائٹی میں سرایت کر گئی ہے۔ لکھتا ہے کہ جب کوئی امیر مجھے علاج کے لئے بلاتا ہے تو پہلے یہ کہتا ہے کہ آپ تو اپنے وقت کے ارسطو، بقراط اور بوعلی سینا ہیں۔ (ج ۲ ص ۲۸۳۔ ص ۲۶۴)

"عام و خاص" کے بڑے دالان کی بغل میں ایک "خلوت خانہ" ہے جسے "غسل خانہ" کہتے ہیں۔ اس پر نہایت خوبصورت سنہری روغن ہے۔ یہاں ایک اونچی کرسی پر بیٹھ کر بادشاہ امراء اور صوبہ داروں کی عرضیاں سنتا ہے۔ یہاں چند مخصوص لوگوں کے سوا کوئی حاضر نہیں ہو سکتا۔ جس طرح صبح کو "خاص و عام" کے دربار میں حاضر نہ ہونے پر امراء کو جرمانہ ادا کرنا پڑتا ہے یہاں شام کو غیر حاضری پر سزا ملتی ہے۔ البتہ دانش مند خاں کے علمی ذوق کے پیش نظر بادشاہ نے ان کی غیر حاضری معاف کر دی ہے۔ لیکن چہار شنبہ کو جو ان کی چوکی کا دن ہے اُن کو بھی اور امراء کی طرح محل میں حاضر ہونا پڑتا ہے۔

محل سرا کے حالات کے متعلق برنئے نے خواجہ سراؤں سے دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ وہاں بیگمات کے لئے حسب مراتب علٰحدہ علٰحدہ محلات ہیں جن کے دروازوں کے سامنے حوض، باغیچے، روشیں، فوارے لگے ہوئے ہیں۔ دریا کی طرف ایک چھوٹا سا برج ہے جس کا رنگ لاجوردی ہے اور بڑے بڑے آئینے چاروں طرف لگے ہوئے ہیں۔ ایک مرتبہ برنئے کو بڑی بیگم کے علاج کے سلسلہ میں محلسرا میں

بلا یا گیا - بیگم شدید علیل تھیں اور باہر کے دروازے تک آنا ممکن نہ تھا - چنانچہ برنیئر کو اندر لے جایا گیا لیکن اس طرح سے کہ ایک کشمیری شال سر سے پاؤں تک اس پر ڈھک دی گئی اور ایک خواجہ سرا اندھے کی طرح اس کا ہاتھ پکڑ کر اندر تک لے گیا -

برنیئر نے محل کی زندگی کی تفصیلات کے سلسلہ میں مینا بازار کا بھی ذکر کیا ہے - لکھتا ہے کہ کبھی کبھی ایک فرضی بازار لگا کرتا ہے جس میں امراء اور بڑے بڑے منصب داروں کی بیگمات دوکانیں لگا کر بیٹھتی ہیں - بادشاہ، بیگمیں اور شاہزادیاں خریدار بنتی ہیں - اس میلے کا بڑا لطف یہ ہے کہ ہنسی اور مذاق کے طور پر خود بادشاہ ایک ایک پیسے کے لئے جھگڑتا ہے - اور کہتا ہے کہ بیگم صاحب بہت گراں فروش ہیں - دوسری جگہ اس سے اچھی اور سستی چیز مل سکتی ہے - ہم ایک کوڑی بھی زیادہ نہ دیں گے - ادھر وہ کوشش کرتی ہے کہ اپنا مال زیادہ قیمت کو بیچے - جب دیکھتی ہے کہ بادشاہ زیادہ قیمت نہیں لگاتا تو گفتگو میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ کہہ اٹھتی ہے کہ آپ اور چیزوں کی خبر لیں، ان چیزوں کی قیمت آپ کیا جانیں - یہ آپ کے لائق نہیں ہیں - لیکن یہ محض دکھاوٹی ہوتا ہے بعد کو بادشاہ اور بیگمات روپیہ کی جگہ اشرفیوں میں چیزیں خریدتی ہیں - (ج ۲ ص ۲۹۵ - ص ۲۰۳)

دہلی کے بازار اور دوکانیں برنیئر کا زیادہ وقت دہلی میں گزرا تھا، اس لئے یہاں کے حالات کو اس نے نسبتاً زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے - بازاروں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یوں تو دہلی کے گلی کوچوں میں بے شمار بازار ہیں لیکن بعض بازار اپنی وسعت اور خوبصورتی کی بنا پر خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں - دہلی میں بڑے بازار سات ہیں - شہر کے دو بڑے بازار شاہی چوک کے دروازے پر (جو قلعہ سے ملحق ہے) آکر ختم ہوتے ہیں - (ج ۲ ص ۲۵۵ ص ۲۴۴) ان کا عرض ۲۵، ۳۰ قدم کے قریب ہے اور جہاں تک نظر پہونچتی ہے وہ سیدھے چلے گئے ہیں - جو بازار لاہوری دروازہ کو جاتا ہے وہ بہت لمبا ہے اس کے دونوں جانب محراب دار دوکانیں ہیں جن میں بیوپاری، اہل حرفہ اور صراف اپنے اپنے کاموں میں مصروف رہتے ہیں - دکانوں کے پیچھے کوٹھریاں بنی ہوئی ہیں جن میں رات کو سامان بند کر دیا جاتا ہے - ان دوکانوں کے اوپر بالاخانے بنے ہوئے ہیں جو بازار کی طرف سے بہت خوبصورت معلوم ہوتے ہیں - ویسے بھی نہایت آرام دہ اور ہوادار ہیں - رات کو بیوپاری انھیں بالاخانوں میں سوتے ہیں - (ج ۲ ص ۲۵۸ - ص ۲۲۵)

یہ بالاخانے شہر کے ہر بازار میں نہیں ہیں - متمول بیوپاری دوکانوں یا بالاخانوں پر نہیں سوتے - وہ کاروبار سے فارغ ہو کر اپنے اپنے مکانوں کو چلے جاتے ہیں - (ج ۲ ص ۲۵۸ - ص ۲۴۵)

دوکانوں کے سلسلہ میں برنیئر نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہاں ترتیب کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا - اگر ایک دوکان میں پشمینہ، کمخواب اور زری کا سامان رکھا ہے تو پاس ہی کرئی بجیس دوکانوں میں گھی، تیل، آٹا، چاول وغیرہ فروخت ہوتا ہے - صرف بعض جگہ میووں کے بازار تو علیحدہ ہیں - باقی سب بازار ملے جلے ہیں - بیوپاری اپنا سب مال دوکانوں پر نہیں رکھتے - اُن کا بیشتر سامان گوداموں میں بند رہتا ہے - لیکن حلوائیوں کی دوکانیں کثرت سے ہیں - لیکن نہ مٹھائی اچھی بنتی ہے نہ اس کو گرد اور مکھیوں سے بچایا جاتا ہے -
(ج ۲ ص ۲۴۴ - ص ۲۵۰)

دہلی کے بازاروں میں ایک اور چیز جو برنیئر کے لئے جاذب نظر تھی وہ رمالوں، جوتشیوں اور نجومیوں کی کثرت تھی - جہاں دیکھئے دھوپ میں میلا سا قالین کا ٹکڑا بچھائے بیٹھے ہیں، علم ریاضی کے کچھ پرانے آلات سامنے سجے ہوئے ہیں، ایک بڑی کتاب جس پر بارہ برجوں کی شکلیں بنی ہوئی ہیں، کھلی ہوئی سامنے رکھی ہے اور کثیر تعداد میں عورتیں سفید چادروں میں لپٹی ہوئی ان کے گرد کھڑی ہیں اور اپنے معاملات اُن سے بیان کر رہی ہیں - (ج ۲ ص ۲۵۷ - ۲۵۹ / ۲۴۲ - ص ۲۴۳ - ۲۴۴)

اشیاء خورد و نوش برنیئر نے کھانے پینے کی چیزوں کے متعلق اپنے تاثرات مختلف موقعوں پر بیان کئے ہیں - دہلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہاں نان بائی بے شمار ہیں لیکن اُن کے تنور فرانسیسی تنوروں سے مختلف [illegible] اور بہت برے - ...

(ج ۲ - ص ۲۲۳ - ص ۲۵۰) نان بائیوں کی پکائی ہوئی روٹی اچھی سکی ہوئی نہیں ہوئی نہیں ہوتی۔ البتہ قلعہ میں روٹی کسی قدر اچھی پکتی ہے اس میں دودھ، مکھن اور انڈا خوب ڈالا جاتا ہے۔ بازاروں میں مختلف قسم کے کباب اور قلیے بکتے ہیں لیکن گوشت کے متعلق شک ہی رہتا ہے کہ کس جانور کا ہے۔ لکھتا ہے:-

"مجھے معلوم ہے کہ کبھی کبھی اونٹ یا گھوڑے یا قریب المرگ بیل کا گوشت بھی استعمال کر لیتے ہیں۔"

(ج ۲ - ص ۲۲۵ - ص ۲۵۰)

اسی بنا پر برنئیر نے یہ رائے قایم کی تھی کہ ہندوستان میں جو کھانا گھر پر تیار نہ ہوا ہو وہ معین صحت نہیں ہو سکتا۔ خود اس کے لئے کھانے کا اہتمام کرنا مشکل تھا اس لئے اس نے ایک عجیب ترکیب نکالی۔ شاہی باورچی خانہ کے داروغہ سے اس نے معاملہ کر لیا چنانچہ روز اپنا نوکر وہاں بھیج کر کھانا منگا لیتا تھا۔ کھانے کی قیمت تو اُسے کچھ زیادہ ادا کرنی پڑتی تھی لیکن کھانا بہت اعلیٰ درجہ کا حاصل ہو جاتا تھا۔ دانش مند خاں کو جب اس کا علم ہوا تو بہت ہنسا اور اس کی چوری اور چالاکی پر تعجب کا اظہار کیا۔ برنئیر نے جواب دیا کہ اگر ایسا نہ کرتا تو فاقوں سے مر جاتا، اس لئے کہ ڈیڑھ سو اشرفی ماہانہ جو آپ کی سرکار سے ملتے ہیں میرے لئے کافی نہیں۔ حالانکہ فرانس میں ایک بادشاہ کا سا کھانا کھا سکتا ہوں۔ (ج ۲ - ص ۲۲۹ - ص ۲۵۱)

شراب دہلی کی کسی دوکان پر نہیں ملتی۔ اگر کہیں عمدہ شراب ملتی ہے تو وہ شیراز وغیرہ کی ہوتی ہے۔ لیکن باہر کی آئی ہوئی شرابیں بے حد گراں ہیں۔ ہندوستانی کہتے کہ ان کی قیمت اس کے مزے کو بے لطف کر دیتی ہے (ج ۲ - ص ۲۲۸ - ۲۵۳)۔ ہندوستان کی بنی ہوئی شراب "عرق" کہلاتی ہے۔ وہ بہت تیز اور تند ہوتی ہے اس کے پینے پر ممانعت ہے۔ عیسائیوں کے سوا کوئی شخص علانیہ شراب نہیں پی سکتا۔

گنگا کا پانی پینے کے لئے دور دور لے جاتے ہیں۔ برنئیر جب دانش مند خاں کے ساتھ کشمیر گیا تو اس نے دیکھا کہ بہت سے امراء نے گنگا جل اونٹوں پر لاد کر ساتھ لے لیا ہے۔ خود اورنگ زیب کے متعلق لکھا ہے کہ اس کے چار خیمے ایسے ہوتے تھے جن میں کچھ الگ گنگا جل رکھا جاتا تھا۔

زراعت

لکھتا ہے کہ ہندوستان کا زیادہ حصہ نہایت زرخیز ہے (ج ۱ - ص ۳۲۸ - ص ۲۰۲)۔ لیکن زراعت کے طریقے ناقص اور خراب ہیں۔ قابل زراعت زمین کا بڑا حصہ کاشتکاروں کی قلت کے باعث خالی پڑا ہے۔ (ج ۱ - ص ۳۴۲ - ص ۲۰۵)۔

حکام کی بدسلوکی اور ظالمانہ برتاؤ نے کاشتکاروں کو تباہ و برباد کر دیا ہے۔ چنانچہ کاشتکاروں میں زراعت چھوڑ کر شہر میں ملازمت تلاش کرنے کا رجحان ترقی کر رہا ہے۔ یہ پریشان اور مفلوک الحال کاشتکار شہروں میں آجاتے ہیں اور فوج میں پانی بھرنے، سائیسی کا کام کرنے لگتے ہیں۔ یا پھر جس راجہ کے علاقہ میں ظلم و ستم کم دکھائی دیتا ہے وہاں بھاگ جاتے ہیں۔ (ج ۱ - ص ۴۰۵ و ۳۷۳ - ص ۲۲۲، ۲۰۵)

برنئیر نے زراعت کی اس ابتر حالت کا بڑا سبب یہ قرار دیا ہے کہ کاشتکار کو زمین پر حق ملکیت نہیں ہے۔ لکھتا ہے:-

"میں نے یورپ کی حکومتوں کی حالت کا جہاں زمین کا حق ملکیت رعایا کو حاصل ہے اور ان ملکوں کی حالت کا جہاں یہ حق ان کو حاصل نہیں ہے، احتیاط کے ساتھ مقابلہ کیا ہے۔" (ج ۱ - ص ۴۰۵، ص ۲۲۶)

پیداوار

برنئیر نے ملک کا سب سے زیادہ زرخیز علاقہ بنگال کو قرار دیا ہے۔ لکھتا ہے:-

"بنگال میں دو مرتبہ جانے سے جو واقفیت مجھ کو اس ملک کی نسبت حاصل ہوئی ہے اس سے مجھ کو یقین ہے کہ جو فضیلت ملک مصر سے منسوب کی گئی ہے وہ زیادہ تر بنگال کو [illegible]

بنگال کے بعد پیداوار کے لحاظ سے [illegible]

ترکاریوں کے بہت کھیت ہیں - سیب، ناسپاتی، آلوچہ، خوبانی، اخروٹ وغیرہ کے درختوں کی بے حد کثرت ہے۔

مصنوعات

برنیئر نے ملک کے مختلف حصّوں کی مصنوعات کا جایزہ بھی بہت غور سے لیا ہے اور ترقی و تنزل کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے - اس نے کمالات کی نشاندہی بھی کی ہے اور کمزوریوں اور نقایص کا پتہ بھی دیا ہے۔ لکھتا ہے کہ کشمیر میں لکڑی کا کام نہایت اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے - وہاں کے بنے ہوئے صندوق، قلمدان وغیرہ تمام ملک میں جاتے ہیں۔ (ج ۲ - ص ۷۲، ص ۴۰۲) وارنش کا کام بھی نہایت عمدہ ہوتا ہے۔

مصوروں اور نقاشوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اُن کے باریک اور نازک کام کو دیکھ کر اکثر حیرت میں رہ گیا ہوں - ایک مصور نے اکبر کی بڑی بڑی مہموں کی تصویر ایک ڈھال پر سات سال میں طیار کی تھی - برنیئر نے جب اس ڈھال کو دیکھا تو دنگ رہ گیا - اس تعریف کے باوجود اس نے ہندوستانی مصوروں کی ایک کمزوری کا خاص طور پر ذکر کیا ہے - لکھتا ہے کہ یہ مصور انسانی چہرہ کی کیفیات ظاہر کرنے میں کچے ہیں - (ج ۲ - ص ۲۷۱ - ص ۲۵۵) - لیکن بعض کاریگر اتنے ماہر بھی ہیں کہ اپنے ہاتھ سے ایسی چیزیں طیار کر لیتے ہیں کہ یورپ میں مشین سے بنی ہوئی معلوم ہوتی ہیں - اور اصل و نقل میں فرق کرنا دشوار ہوتا ہے، مثلاً یہاں کی بندوقیں بالکل یورپ کی بندوقوں کے مشابہ ہوتی ہیں۔ سونے کے زیور تو اتنے عمدہ طیار ہوتے ہیں کہ کوئی یورپین سنار اُن سے بڑھ کر شاید ہی بنا سکے - (ج ۲ - ص ۲۷۰ - ص ۲۵۴)

کاریگروں کی حالت

برنیئر نے کاریگروں کی حالت کا ذکر کرتے ہوئے کئی اہم اور دلچسپ باتیں کہی ہیں - اس کی قدر جیسی ہونی چاہئے ویسی نہیں ہوتی - یہاں کی صنعت و حرفت کا سارا انحصار بادشاہوں اور امیروں کی سرپرستی پر ہے - عام طور پر دہلی میں نہ کاریگروں کے کارخانے ہیں نہ اُن کو عوام سرپرستی حاصل ہے، لکھتا ہے:

"اگر کاریگروں اور کارخانہ داروں کو کچھ ہمت دلائی جائے تو بے شک مفید اور عمدہ صنعتوں کو ترقی ہو سکتی ہے" (ج ۲ - ص ۲۷۱ - ص ۲۵۵)

ملک کے بہترین کاریگر دربار سے وابستہ ہو جاتے ہیں، جو باقی رہ جاتے ہیں اُن کی حالت بڑی کس مپرسی کی ہوتی ہے - ان کی واجبی اُجرت بھی نہیں ملتی - جب کسی امیر یا منصب دار کو کسی کاریگر کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کو بازار سے بلوا لیتا ہے اور جبراً کام لیتا ہے اور جو مزدوری جی چاہتا ہے دے کر ٹال دیتا ہے - کوئی کاریگر اصرار کرتا ہے تو اس پر سختی کی جاتی ہے۔

زیور کا استعمال اس قدر عام ہے کہ فوجی چاہے خود بھوکا مرتا ہو لیکن اپنی بیوی اور بچّوں کو زیور ضرور پہنائے گا - (ج ۱ - ص ۴۰۲ - ص ۲۲۴) - زیورات مثلاً کڑوں، توڑوں، بالیوں، نتھوں، انگوٹھیوں کے بار بار بننے میں کافی سونا کھنچ جاتا ہے - علاوہ ازیں کافی مقدار زردوزی، کارچوبی کام کے کپڑوں، پگڑیوں کے طروں، پٹکوں وغیرہ کے بنانے میں خرچ ہو جاتی ہے -

(ج ۱ - ص ۴۰۲ - ص ۲۲۴)

تعلیمی حالات

برنیئر نے کہیں کہیں ہندوستان کے تعلیمی حالات کا بھی ذکر کیا ہے - اس سلسلہ میں اس نے بنارس کے متعلق اپنے تاثرات خاص طور پر بیان کئے ہیں - لکھتا ہے کہ بنارس کو ہندوؤں کا دارالعلم خیال کرنا چاہئے ہندوستان میں اُس کا مرتبہ وہی ہے جو قدیم یونان میں ایتھنز کا تھا - (ج ۲ - ص ۲۲۲ - ص ۳۳۴) - یہاں دور دور سے برہمن اور پنڈت آتے ہیں اور برسوں رہ کر تعلیم حاصل کرتے ہیں - طرز تعلیم قدیم مکتبوں کا ہے، باقاعدہ جماعتیں نہیں ہوتیں - پنڈت اپنے گھروں پر یا شہر کے باہر باغوں میں رہتے ہیں - ۴ سے لیکر ۱۵ شاگرد تک ایک پنڈت کے پاس رہتے ہیں - عموماً ایک پنڈت ۶ یا ۷ سے زیادہ شاگرد اپنی نگرانی میں نہیں لیتا - کوئی بہت ہی بڑا فاضل ہو تو ۱۵ شاگردوں کی تعلیم و تربیت اپنے ذمہ لیتا ہے - یہ شاگرد دس دس بارہ بارہ سال استادوں کے پاس رہتے اور تعلیم حاصل کرتے ہیں - ایام طالب علمی میں اُن کو صرف کھچڑی کھانے کے لئے ملتی ہے - اس

کچہری پر جو صرف ہوتا ہے وہ دولتمند ساہوکار ادا کرتے ہیں۔ یہ ہندو طالب علم پہلے سنسکرت زبان سیکھتے ہیں پھر پرانوں کی تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد بعض طالب علم علم فلسفہ حاصل کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ لکھتا ہے کہ ہندوستانیوں کی طبیعت میں سستی اور کاہلی ہوتی ہے۔ اس لئے فلسفہ میں بہت کم ترقی کرتے ہیں۔ (ج ۲ - ص ۲۲۴ - ۲۲۲ - ص ۳۳۴ - ۳۲۶) علم طب پر ہندوؤں کے پاس بہت سی چھوٹی چھوٹی کتابیں ہیں لیکن اُن کی ترتیب ناقص ہے۔ ان کو صرف نسخوں کا مجموعہ سمجھنا چاہئے۔ (ج ۲ - ص ۲۳۱ - ص ۳۳۸)۔ علم ہیئت میں ہندوؤں کو خاصی مہارت ہے اور اپنے پتروں کی رو سے گرہن وغیرہ کے صحیح صحیح بتا دیتے ہیں۔ (ج ۲ - ص ۲۳۴ - ص ۳۳۹)۔ علم جغرافیہ سے ہندو ناواقف ہیں۔ دنیا کو چپٹی اور مثلث شکل کی بتلاتے ہیں کہ اس میں سات ولایتیں ہیں اور ہر ولایت اپنے خاص سمندر سے گھری ہوئی ہے۔

بنارس میں سنسکرت کی کتابوں کا خاصہ ذخیرہ ہے۔ ایک بہت بڑا کمرہ اُن سے بھرا ہوا ہے۔ وید پستک کے نسخے آسانی سے دستیاب نہیں ہوتے۔ لکھتا ہے کہ دانش مند خاں کو وید حاصل کرنے کا بڑا شوق تھا۔ لیکن بڑی تلاش کے باوجود بھی دستیاب نہ ہو سکے۔ (ج ۲ - ص ۲۲۵ - ص ۳۳۶)

اورنگ زیب کا بلند نظریۂ تعلیم مسلمانوں کے نصاب تعلیم کے متعلق اورنگ زیب کی رائے برنیئے نے بڑی تفصیل سے نقل کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس نصاب تعلیم کے ناقص ہونے کا احساس کم از کم اونچے طبقہ میں پیدا ہو چلا تھا۔ اورنگ زیب کی تخت نشینی کے بعد اس کے استاد ملا محمد صالح دربار میں حاضر ہوئے۔ امید یہ تھی کہ اب گرانقدر انعام ملیں گے اور مراتب میں اضافہ ہوگا۔ لیکن اورنگ زیب نے تین ماہ تک اُن کی طرف کوئی توجہ نہ کی۔ پھر ایک دن خلوت میں طلب کیا۔ جہاں برنیئے کا آقا دانش مند خاں بھی موجود تھا۔ اورنگ زیب نے اپنے استاد سے جو گفتگو کی تھی وہ برنیئے کو اپنے آقا ہی سے معلوم ہوئی۔ اورنگ زیب ملا جی کے طریقۂ تعلیم، معلومات نصاب سے ہر چیز پر تنقید کی اور کہا کہ آپ کی جغرافیہ دانی اور تاریخ کی معلومات کا یہ حال ہے کہ آپ نے مجھے پڑھایا کہ یورپ ایک چھوٹے سے جزیرہ سے زیادہ نہیں ہے اور فرانس اور انڈلس کے بادشاہ ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کی طرح ہیں۔

> "کیا مجھ جیسے شخص کے استاد کو لازم نہ تھا کہ دنیا کی ہر ایک قوم کے حالات سے مطلع کرتا۔ مثلاً ان کی جنگی قوت سے اُن کے وسایل آمدنی اور طرز جنگ سے، اُن کے رسم و رواج، مذاہب اور طرز حکمرانی سے اور خاص امور سے جن کو وہ اپنے حق میں زیادہ مفید سمجھتے ہیں، تفصیل کے ساتھ علیحدہ علیحدہ مجھ کو بتاتا! اور علم تاریخ مجھے ایسا سلسلہ وار پڑھاتا کہ میں ہر ایک سلطنت کی جڑ بنیاد اور اسباب ترقی و تنزل اور اُن حادثات و واقعات اور غلطیوں سے واقف ہو جاتا جن کے باعث اُن میں بڑے بڑے انقلابات ظہور میں آتے ہیں۔" (ج ۱ - ص ۲۴۸ - ص ۱۵۶)

اورنگ زیب نے پھر یہ اعتراض کیا کہ اس کا زیادہ وقت عربی زبان، اس کی صرف و نحو سکھانے میں ضایع کر دیا گیا۔ حالانکہ چاہئے یہ تھا کہ ہمسایہ قوموں کی زبانیں سکھائی جاتیں۔ (ج ۱ - ص ۲۴۸ - ص ۱۵۶)

ملا صالح سے گفتگو کی یہ تفصیل تو دانش مند خاں نے برنیئے کو بتائی تھی۔ بعد کو بعض اور لوگوں سے اس نے سنا کہ اورنگ زیب نے اپنی گفتگو میں کئی اور اہم باتیں بھی کہی تھیں۔ مثلاً یہ کہ کیا نماز صرف عربی زبان ہی کے ذریعہ ادا ہو سکتی ہے اور ہماری اصلی زبان میں اسی طرح نہیں ہو سکتی؟ آپ نے جو فلسفہ پڑھایا تھا اور جس طرح پڑھایا تھا، اس سے ذہن کی تربیت کی امید نہیں ہو سکتی۔ ایسا فلسفہ پڑھانا چاہئے جس سے ذہن اس قابل ہو جائے کہ بغیر دلیل صحیح کسی چیز کو تسلیم نہ کرے، اس میں ضبط اور قابو پیدا ہو جائے کہ ترقی اور تنزل دونوں حالتوں میں اپنے آپ پر قابو رکھ سکے۔

اورنگ زیب کی یہ تنقید صرف ملا صالح کے طرز تعلیم پر نہ تھی، بلکہ اس نصاب تعلیم کے خلاف آواز تھی جو سترویں صدی میں

رائج تھا اور جس کی افادیت مشتبہ ہو چکی تھی !

ہندوستانی طریقہ علاج

برنئیر طبیب تھا اور اسی حیثیت سے دانشمند خاں کے ساتھ وابستہ تھا۔ اس نے ہندوستان کے طریقۂ علاج کے متعلق بعض بے حد دلچسپ باتیں کہی ہیں۔ لکھتا ہے کہ ہندوؤں کا خیال ہے کہ بخار میں فاقہ سب سے بڑا علاج ہے۔ وہ اس مرض میں شوربہ یا یخنی سے زیادہ مضر کسی چیز کو نہیں سمجھتے۔ کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں بخار والے کے معدہ میں فوراً خراب ہو جاتی ہیں۔ ہندو اطبا عام طور پر فصد لینے کو اچھا نہیں سمجھتے۔ مسلمان طبیب بھی بعض معالجات ہندوؤں کے طرز پر کرتے ہیں۔ بخار میں شوربہ اور یخنی سے پرہیز کرتے ہیں۔ فصد کے معاملہ میں اُن کا نظریہ ہندوؤں سے مختلف ہے وہ فصد بہت کھلواتے ہیں۔ اور خون کافی مقدار میں نکلوا دیتے ہیں۔ بعض اوقات تو اٹھارہ یا بیس اونس خون تک فصد کے ذریعہ نکلوا دیتے ہیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۲۲، ص ۳۳۸ - ۳۳۹)

ہندو مذہب کے متعلق برنئیر کی تحقیق

برنئیر نے ہندوستان میں قیام کے دوران میں ہندو مذہب کے بنیادی عقاید کے متعلق بھی تحقیق کی تھی۔ اس تحقیق میں اس کو دانشمند خاں کے علمی ذوق سے بڑی مدد مل گئی تھی۔ اس نے ہندو مذہب کے متعلق ایک علٰحدہ رسالہ میں لکھا تھا جس میں ہندوؤں کے مندروں کی تصویریں جمع کی تھیں۔ (ج ۲۔ ص ۲۱۹، ص ۳۳۳)۔ ہندوستان چھوڑنے سے کچھ عرصہ قبل وہ بنارس گیا جہاں ایک بہت بڑے پنڈت سے ملا اور اس کا کتب خانہ دیکھا۔ اس پنڈت نے چھ اور پنڈتوں کو بھی بلا لیا۔ برنئیر نے اس موقع سے پورا فایدہ اٹھایا اور مت پرستی کے متعلق ہندو مذہب کا بنیادی نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی۔

جس وقت برنئیر ہندوستان آیا تھا، ہندوستان میں بعض مسلمان مفکر اور ہندو فاضل، وحدت وجود کے مسئلہ پر غور و فکر کر رہے۔ ملا شاہ، دارا شکوہ، سرمد وغیرہ اس نظریہ کے پرجوش مبلغ تھے۔ ادھر شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی کے مکتب خیال کے لوگ اس کی مخالفت پر کمربستہ تھے۔ برنئیر لکھتا ہے :-

"تھوڑا ہی عرصہ گزرا کہ اس مسئلہ کی بابت ہندوستان میں بڑا شور و غل تھا۔"

ناگا فقیروں کے متعلق برنئیر کے تاثرات

برنئیر کو ہندو اور مسلمان فقیروں سے ملاقات کے بہت موقعے ملے۔ اپنے سفرنامہ میں اس نے کئی جگہ ان فقیروں کی زندگی اور اُن سے توہمات اور عوام کے عقاید کا ذکر کیا ہے۔

جوگیوں کے متعلق لکھتا ہے :-

"جوگیوں کا ننگا اور کالا جسم، لمبے لمبے بال، دبلی اور پتلی پتلی باہیں اور بل کھائے ہوئے ناخن اور وہ ڈراونی وضع جو میں نے بیان کی ہے، اس عالم سفلی میں اس سے زیادہ مقہور شکل خیال میں نہیں آسکتی۔"

(ج ۲۔ ص ۱۹۲ ۔ ص ۳۱۶ - ۳۱۷)

برنئیر نے جب سرمد کو دہلی کے بازار کوچوں میں ننگا پھرتے ہوئے دیکھا تو اس کو بڑی نفرت پیدا ہوئی (ج ۲۔ ص ۱۹۳ ص ۳۱۷) لکھتا ہے : یہاں ناگا فقیروں کی ٹولیاں اکثر دیکھنے میں آتی ہیں۔

برنئیر نے بہت سے فقیروں کو غیر طبعی طریقوں پر ریاضت کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ لکھتا ہے :-

"ان میں سے بہت سی صورتیں تو اس قدر سخت اور مشکل ہیں کہ ہمارے ملک کے نٹ بھی ان کی تقلید نہیں کر سکتے۔"

(ج ۲۔ ص ۱۹۵ ۔ ص ۳۱۷)

ستی کے متعلق برنئیر کے خیالات

ستی کی رسم کے متعلق برنئیر نے سیاحوں سے بہت کچھ سنا تھا۔ ہندوستان آکر اس نے اس مسئلہ کی بھی پوری طرح تحقیق کی۔ لکھتا ہے کہ سیاحوں کے بیانات میں بلاشک مبالغہ ہے۔ پہلے کی نسبت ستی کی تعداد بہت کم ہوگئی ہے۔ کیونکہ مسلمان بادشاہ اس رسم کے نیست و نابود کرنے کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔ لیکن اس کے انسداد کے لئے انھوں نے کوئی قانون نہیں بنایا:-

"کیونکہ اُن کی پالیسی کا یہ ایک جزو ہے کہ ہندوؤں کی خصوصیات میں جن کی تعداد مسلمانوں سے کہیں زیادہ ہے، دست اندازی کرنا مناسب نہیں سمجھتے بلکہ ان کی مذہبی رسوم کے بجالانے میں ان کو آزادی دیتے ہیں۔"

(ج ۲ - ص ۱۶۲ - ۱۶۳ - ص ۳۰۶)

چنانچہ مسلمان بادشاہوں نے کوئی صاف قانون اس سلسلہ میں نافذ کرنے کے بجائے یہ حکم دے دیا ہے کہ کوئی عورت اپنے صوبہ کے حاکم کی اجازت کے بغیر ستی نہیں ہوسکتی۔ حاکم سے جب اجازت مانگی جاتی ہے تو وہ خود سمجھاتا ہے اور عورت کو اپنی محلسرا میں بھیج دیتا ہے تاکہ بیگمات اس کو سمجھائیں۔ اس تمام کوشش کے باوجود ستی ہونے والی عورتوں کی تعداد کافی ہوتی ہے۔

برنئیر نے ستی کے متعلق گفتگو کی تو اس کو اندازہ ہوا کہ ستی ہونا محبت کے سبب سے نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک خاص طور کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہے۔

برنئیر نے اپنے مشاہدات اس سلسلہ میں تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ اس کا ایک دوست، بندی داس تپ دق میں مبتلا تھا۔ خود برنئیر نے دو سال تک اس کا علاج کیا لیکن سود مند نہ ہوا۔ جب وہ مرگیا تو اس کی بیوہ نے ستی ہونے کا ارادہ کیا اور برنئیر نے دانش مند خاں کی مدد سے اس عورت کو ستی ہونے سے باز رکھا۔ (ج ۲ - ص ۱۶۵ - ص ۳۰۷) لیکن جب برنئیر احمد آباد سے راجستھان ہوکر آگرہ کو جارہا تھا تو ایک قصبہ میں اس نے ایک عورت کو ستی ہوتے دیکھا بھی اور اس سے وہ بے حد متاثر ہوا۔ (باقی آئندہ)

سرمد و منصور کی حریف

فارسی کی پہلی شاعرہ "رابعہ"

(فرمان فتحپوری)

جو لوگ فارسی کا ذوق نہیں رکھتے وہ شاید رابعہ کے نام سے بھی واقف نہ ہوں لیکن فارسی سے دلچسپی رکھنے والوں نے بھی فارسی کی اس قدیم و عظیم شاعرہ کو منظر عام پر لانے کی کچھ زیادہ کوشش نہیں کی۔ حالانکہ رابعہ فارسی کے قدیم ترین شعراء رودکی۔ شہید بلخی۔ دقیقی اور ابوشکور وغیرہ کی ہمعصر ہے اور اس کا تعلق خاندان سامانیہ کے اس ممتاز دور سے ہے جو فارسی شعر و ادب کا اولین دور کہا جاتا ہے۔ سامانیہ دور طاہریہ اور صفاریہ کے خاتمہ پر ۲۹۵ھ سے شروع ہوتا ہے، اس میں نہ صرف یہ کہ بڑے بڑے علماء و فضلا و شعراء پیدا ہوئے بلکہ یہ بھی ہوا کہ ایرانی ادب اپنے قومی و ملکی مزاج سے پہلی بار ہم آہنگ ہوا۔ رابعہ اسی عہد سے متعلق ہے اور اس کی ادبی و فنی شخصیت فارسی ادب کے اس ابتدائی دور سے ایسی مستحکم ہو چکی تھی کہ قدیم تذکرہ نگار، جو کہ اس وقت عورتوں کا ذکر تو درکنار ان کا بر سر عام نام لینا بھی گناہ سمجھتے تھے رابعہ کا ذکر کئے بغیر نہیں رہ سکے۔ چنانچہ فارسی علم بیان و قوافی و عروض کی قدیم ترین کتاب المعجم از شمس قیس بن رازی اور فارسی شعراء کے قدیم ترین مستند تذکرہ لباب الالباب مصنفہ عوفی میں رابعہ کا ذکر آیا ہے اور اس کے کلام کا نمونہ بھی دیا گیا ہے۔ لیکن یہ ذکر مختصر ہے اور اس سے رابعہ کے عام حالات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ صاحب لباب الالباب کا بیان ہے کہ:۔

> "رابعہ اگرچہ زن بود اما بفضل بر مردان جہاں بخندیدے فارس ہر دو میدان و والی سحر دو بیان۔
> بر نظم تازی قادر و در شعر پارسی بغایت ماہر با غایت ذکائے خاطر و حدت طبع پیوستہ۔ عشق باختے و شاہد بازی کردے۔" (لباب الالباب۔ صفحہ ۲۹۴۔ چھاپ طہران۔ مرتبہ سعید نفیسی)

مولانا شبلی نے بھی شعر العجم میں رابعہ کے ذکر کو غیر معمولی اختصار سے کام لیا ہے۔ انھوں نے دور سامانیہ کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے رابعہ کے متعلق صرف اس قدر وضاحت فرمائی ہے:۔

> "اس دور کی خصوصیت یادگار ہے کہ شعر و شاعری کا مذاق عورتوں میں بھی پھیل گیا تھا۔ رابعہ قزداری بلخی جو رودکی کی ہمعصر تھی اعلیٰ درجہ کی شاعر تھی، اس کا باپ کعب اعراب میں سے تھا، لیکن رابعہ عجم میں پیدا ہوئی اور اس وجہ سے عربی، فارسی دونوں میں شعر کہتی تھی۔ نہایت حسین اور صاحب فضل و کمال تھی، بکتاش نام ایک غلام سے اس کو عشق تھا، لیکن پھر مجازی سے گذر کر عشق حقیقی تک نوبت پہونچی، چنانچہ اس کا شمار صوفیہ میں کیا جاتا ہے، تاہم چونکہ عورت کا اجنبی مرد سے محبت کرنا اسلامی جماعت میں معیوب تھا اس لئے لوگوں نے اسے قتل کر ڈالا"

(شعر العجم از شبلی صفحہ ۲۶۔ مطبع معارف اعظم گڈھ)

شبلی کا یہ بیان لباب الالباب سے نہیں بلکہ مجمع الفصحا سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے۔ شبلی نے رابعہ کے قاتل کا سراغ نہیں دیا، صاحب مجمع الفصحا کے بیان کے مطابق رابعہ کو خود اس کے حقیقی بھائی نے بربنائے بدگمانی قتل کیا۔ مجمع الفصحا کی اصل عبارت یہ ہے :-

"پدرش کعب در اصل از اعراب بودہ در بلخ و قزدار و بست و در حوالی قندھار و سیستان و حوالی بلخ کامرانیہا نمودہ۔ کعب پسرے حارث داشتہ و دخترے رابعہ نام کہ او را زین العرب نیز گفتند۔ رابعہ مذکورہ در حسن و جمال و فضل و کمال و معرفت و حال وحیدۂ روزگار و فریدۂ دہر بودہ و او صاحب عشق حقیقی و مجازی۔ فارس میدان ادبیات فارسی بودہ۔ او را میلے بہ بکتاش نام غلامے از غلامان برادر خود بہم رسیدہ و انجامش بعشق حقیقی و بہ بدگمانی برادر او کشتہ۔" (مجمع الفصحا جلد اول صفحہ ۲۲۲)

صاحب مجمع الفصحا نے رابعہ کے اشعار بھی نقل کئے ہیں اور اپنی مثنوی گلستان ارم کا بھی ذکر کیا ہے۔ جس میں انھوں نے رابعہ اور بکتاش کی داستانِ غم نظم کی ہے، فارسی کے مشہور شاعر شیخ فریدالدین عطار کی مثنوی "الٰہی نامہ" کا موضوع بھی رابعہ اور بکتاش کا عشقیہ قصہ ہے۔ عطار نے پانچسو اشعار کی طویل مثنوی میں رابعہ کی دردناک داستان محبت از آغاز تا انجام بڑے فنکارانہ انداز سے نظم کی ہے۔ رابعہ کی داستان کا انداز اگرچہ مجازی معلوم ہوتا ہے، لیکن قدیم علما و فضلا نے رابعہ کے عشق کو بالعموم حقیقت پر محمول کیا ہے۔ رابعہ کی پاکبازی اور عشق حقیقی کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ مولانا جامی نے اپنی کتاب نفحات الانس میں رابعہ کو ان صوفیائے خدا رسیدہ میں شمار کیا ہے جو شراب عرفان و حقیقت سے سرشار ہو چکے ہیں۔ ڈاکٹر صفا نے اپنی تاریخ ادبیات ایران میں مشہور صوفی بزرگ ابوسعید ابوالخیر کا یہ قول رابعہ کے متعلق نقل کیا ہے:-

" دختر کعب عاشق بود بر غلامے اما عشق او از قبیل عشق ہائے مجازی نہ بود"

ان مختصر حالات سے رابعہ کی شخصیت کی دلکشی کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کون ہے جس کے دل میں اس حسین و جمیل صوفیہ، فارسی و عربی کی نامور شاعرہ اور معشوق عاشق نامطلوبہ کے حالات جاننے کا شوق نہ ہوگا اور کون ہے جو فارسی شاعری کی پہلی ملکہ کی غم بھری داستان حسن و عشق سننے کے لئے بے تاب نہ ہوگا لیکن افسوس یہ ہے کہ اس کی تفصیلی زندگی تا ہنوز ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے قدیم تذکروں میں مختصر ذکر ملتا ہے۔ دورِ حاضر کے مورخین نے بھی اس طرف کوئی خاص توجہ نہیں کی۔ ڈاکٹر شفق نے اپنی تاریخ ادبیات ایران میں اس مشہور شاعرہ کا ذکر تک نہیں کیا۔ رابعہ کی داستان پر آقائے عبدالرحمن فرامرزی نے "داستان دوستان" کے نام سے اور آقائے رضائے ایزدی صمدانی نے "رابعہ شاعر عصر سامانیہ" کے نام سے تفصیلی و تحقیقی مقالے تحریر کئے ہیں جن کا خلاصہ "زنان سخنور"[1] کے مولف علی اکبر سلیمی نے دیدکہ بابہ ادر سچ پوچھو تو اس آخرالذکر کتاب میں رابعہ کے متعلق مختلف جگھوں سے چند ایسی باتیں جمع کر دی ہیں جس کی مدد سے رابعہ کی زندگی کی تفصیلات ہمارے سامنے آتی ہیں۔

رابعہ جس کا تعلق چوتھی صدی ہجری سے ہے، قزدار میں پیدا ہوئی، قزدار کا علاقہ اب سے کوئی ایک ہزار سال پہلے افغانستان و پنجاب کے درمیان واقع تھا۔ اس میں ایک قبیلہ آباد تھا جس کے سردار کا نام کعب تھا۔ کعب کے حارث نامی ایک بیٹا اور رابعہ نام کی ایک لڑکی تھی جن سے کعب غیر معمولی محبت کرتا تھا۔ کعب کے انتقال کے بعد حارث سلطنت و جایداد کا وارث ہوا اور اپنی جانشینی کے سلسلہ میں ایک جشن کیا اور تمام رات رقص و سرود میں گزاری۔ اس جشن میں عام و خاص، آقا و غلام بھی شریک تھے۔ حارث کے غلاموں میں ایک غلام بکتاش نامی تھا۔ بکتاش کی چڑھتی جوانی، بھیگی مسیں، نشیلی آنکھیں، کشادہ پیشانی اور گھونگر والے بالوں نے اس کے حسن میں چار چاند لگا دیئے تھے، چنانچہ اس شب میں اس غلام نے گھر کی ملکہ رابعہ کو اپنا غلام کر لیا۔ رابعہ

[1] زنانِ سخنور مطبوعہ تہران

نے رات بڑی بے چینی میں بسر کی اور صبح ہوتے ہی دایہ کے ذریعہ بکتاش کو پیغام محبت بھجوایا۔ اس نے جواب دیا کہ وہ پہلے ہی رابعہ کے دام محبت میں گرفتار ہو چکا ہے۔ یہ سن کر رابعہ خوشی سے پھولی نہ سمائی۔ دونوں بہت جلد یک جان دو قالب ہو گئے۔ رابعہ بکتاش کا نظارہ کرتی رہتی اور اپنے لکھے ہوئے ترانے گنگناتی رہتی۔ ایک دن بکتاش بے تابانہ حارث کے محل سرا میں داخل ہوا اور رابعہ کے دامن پر سر رکھ کر آنسوؤں کے موتی نثار کرنے لگا۔ رابعہ نے اسے اپنے آغوش میں لے لیا ادھر غیب سے ایک آواز آئی کہ اے بکتاش تو محبت میں اپنے آپ کو اس طرح جلا کر خاک کر کہ حقیقت سے قریب تر ہو جائے۔ حارث کو رابعہ اور غلام کے ان گہرے روابط کی خبر نہ تھی لیکن کچھ دنوں بعد حارث کو اس کا پتہ چل گیا، جس سے وہ بہت بدگمان ہوا۔ ہر چند کہ باپ نے مرتے وقت رابعہ کو ہر طرح سے خوش رکھنے کی نصیحت کی تھی لیکن حارث اسے فراموش کر کے بکتاش کے درپے آزار ہو گیا۔ حتیٰ کہ ایک روز وہ دشمنوں کے مقابلہ کے لئے اپنے غلام بکتاش کو بھی ساتھ لے گیا۔ بکتاش بری طرح زخمی ہوا اور بظاہر اس کے بچنے کی کوئی امید نہ تھی۔ لیکن بکتاش کی عاشق رابعہ نے اس کی جان بچائی اور کسی طرح دشمنوں کے نرغے سے نکال کر اسے گھر لائی۔ حارث کو جب یہ معلوم ہوا تو اس کے غصہ کی کوئی انتہا نہ رہی اور رابعہ سے ہمیشہ کے لئے دل گرفتہ ہو گیا۔ ادھر رابعہ کی نیند حرام ہوئی اور وہ غم سے نڈھال ہونے لگی آخر کار اس نے اپنے دل کا چور اپنے بھائی پر صاف طور پر ظاہر کر دیا۔ لیکن ابھی غیروں کو اس کی خبر نہ ہوئی تھی۔ ایک روز رودکی کی نظر اتفاق سے رابعہ پر پڑی رابعہ سے اس نے ترانہ سنا اور بھانپ گیا کہ رابعہ کسی کی محبت میں گرفتار ہے چند دن گزر گئے ایک دن امیر نصر شہر بلخ کے دربار میں علماء و فضلا جمع تھے امیر نے اشعار سنانے کی فرمائش کی، رودکی نے چند ترانے سنائے جن کے آخر میں رابعہ کا نام بطور تخلص آیا تھا امیر اشعار سن کر پھڑک اٹھا اور رابعہ سے ملاقات کرنے کا مشتاق ہوا رودکی نے جواب دیا کہ ■■ ایک شاہد بازاری ہے اور ایک غلام پر عاشق ہے۔ حارث خود بھی اس مجمع میں موجود تھا اسے رودکی کا یہ طنز بڑا ناگوار گزرا وہ دوڑا ہوا گھر آیا اور بکتاش کو ایک کنوئیں میں قید کر کے رابعہ کو ایک گرم حمام میں ڈال دیا۔ رابعہ اپنے خون سے حمام کے در و دیوار پر ترانے لکھتی رہی۔ جب بکتاش کو رابعہ کی تکلیف کی خبر پہونچی۔ تو وہ قید سے فرار ہو کر حمام پہونچا۔ لیکن اسے پہونچنے میں کافی دیر ہو چکی تھی اور اس کی محبوبہ اس دنیا میں اس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے جدا ہو گئی تھی، بکتاش اس خبر جانکاہ سے ہوش و حواس کھو بیٹھا۔ حارث کو قتل کر کے محبوبہ کے خون کا بدلا لیا اور اس کے بعد خود بھی دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گیا۔

یہ ہے رابعہ کی داستان عشق جو ایک المیہ ہے اور جسے سن کر ہم رابعہ کے استقلال، ہمت، ایثار، اور حقیقی جذبۂ محبت کے قائل ہو جاتے ہیں۔ مولانا جامی اور مولانا ابو سعید ابو الخیر نے اسی لئے رابعہ کو صوفیوں کے گروہ میں شامل کیا ہے۔ رابعہ نے جس خندہ پیشانی سے طلب حقیقت میں اپنی جان قربان کی ہے۔ اس کی مثال سرمد اور منصور کے سوا اور کہاں مل سکتی ہے۔ لیکن رابعہ صرف ایک صوفی منش برگزیدہ عورت ہی نہ تھی بلکہ اپنے وقت کی ایک ایسی عالم و فاضل شاعرہ تھی جس کی مثالیں تاریخ میں خال خال ملتی ہیں۔ رابعہ کے معاصر شعرا اور قدیم تذکرہ نگاروں نے اس کے علم و فضل اور فصاحت و بلاغت اور زباندانی کا ہر جگہ ذکر کیا ہے۔ رابعہ نے یہ اعلیٰ تعلیم کہاں اور کس سے حاصل کی۔ اس کا سراغ نہیں ملتا کسی کتاب میں رابعہ کے کسی استاد کا ذکر بھی نہیں آیا جس سے اس کے ذرایع تعلیم کے متعلق کوئی رائے قایم کی جا سکے، رابعہ کا خاندان بھی کچھ ایسے بڑے حکمرانوں کا نہ تھا اس کا ذکر کوئی مورخ اپنا فرض خیال کرتا۔ اس وقت مشرق میں تاریخ نگاری کا فن صرف حاکم اعلیٰ اور اس کے متعلقین و خاص کے ذکر تک محدود تھا۔ عورت کو گھر کی چہار دیواری سے نکلنے کی اجازت نہ تھی، اسے سماجی زندگی میں کوئی باوقار مقام بھی حاصل نہ تھا۔ کسی عورت پر نظر ڈالنا یا بر سر عام اس کا نام لینا سخت گناہ تھا۔ رابعہ اس ماحول کی پروردہ تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں رابعہ کے حالات زندگی کسی کتاب میں کیونکر آ سکتے تھے۔ وہ چونکہ ایک متمول گھرانے کی پردہ نشین خاتون تھی اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے قدیم رؤسا اور امرا کے خاندانوں کی طرح گھر ہی میں اعلیٰ تعلیم پائی ■گی اور اسے شعر و ادب

ذوق خود اپنے گھر کی فضا اور باپ کی تربیت سے ملا ہوگا۔ تمام علمائے ادب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ رابعہ فارسی ادب کی پہلی قابل ذکر شاعرہ ہے یہی نہیں بلکہ وہ فارسی ادب کے معماروں اور موسسوں میں شمار کئے جانے کے لائق ہے۔ اس نے اس وقت فارسی میں شعرگوئی شروع کی جب فارسی اپنے مقامی رنگ میں پہلے پہل ایران کی سرزمین میں قدم جما رہی تھی۔ صاحب لباب الالباب نے رابعہ کے کلام کو شیرینی و فصاحت سے مملو بتایا ہے، اس کے کلام میں تکلف و تصنع یا رسمی باتوں کا ذکر نہیں بلکہ آپ بیتی کی جھلک ہے اسی لئے اس میں حسن و اثر اور زور تینوں چیزیں موجود ہیں۔ ہم یہاں چند اشعار بطور نمونہ نقل کئے جارہے ہیں ان سے رابعہ کی شاعرانہ شخصیت کے متعلق رائے قائم کرنے میں براہ راست مدد ملے گی۔

نعیم بے تو نخواہم جحیم با تو رواست　　که بے تو شکر زہر است با تو زہر عسل

الا اے باد شب گیری پیام من بہ دلبر بر　　بگو آں ماہ خوباں را کہ جان با دل برابر بر

دوش بر شاخک درخت آں مرغ　　نوحہ می کرد و می گریست بزاری

من جدا ایم زیار آزاں می نالم　　تو چہ نالی کہ با مساعدے یاری

عشق او باز اندر آوردم بہ بند　　کوشش بسیار نامد سودمند

توسنی کردم ندانستم ہمی　　کز کشیدن سخت تر گردد کمند

زشت باید دید و انگارید خوب　　زہر باید خورد و پنداریدقند

دعوت من بر تو آں شد کایزدت عاشق کناد　　بر یکے سنگیں دلے نامہرباں چوں خویشتن

تا بدانی درد عشق و داغ ہجر و غم کشی　　چوں بہ ہجر اندر بپیچی پس بدانی قدر من

رابعہ عربی کی بھی کامیاب شاعرہ تھی۔ اس کے فارسی کلام میں عربی الفاظ، ترکیبیں اور فقرے بکثرت استعمال ہوئے ہیں فارسی کے ایسے اشعار بھی تذکروں میں ملتے ہیں جن میں ایک مصرعہ فارسی اور دوسرا عربی ہے۔ ان امور سے رابعہ کی قدرت زبان وکلام کا اندازہ ہوتا ہے اور ہمیں ڈاکٹر صفا کی اس رائے کی تائید کرنی پڑتی ہے کہ "سخن او در لطافت و استعمال بر معانی دل انگیز و فصاحت و حسن تاثیر معروف است۔"

چند گھنٹے قادیان میں

(نیاز فتحپوری)

۲۸ ، ۲۹ جولائی کی وہ چند ساعتیں جو میں نے قادیان میں بسر کیں ، میری زندگی کی وہ گھڑیاں تھیں، جن کو میں کبھی فراموش نہیں کرسکتا۔

حیات انسانی کا ہر لمحہ زندگی کا ایک نیا درس ، ایک نیا تجربہ اپنے ساتھ لاتا ہے ۔ اگر زندگی نام صرف سانس کی آمد وشد کا نہیں بلکہ آنکھ کھول کر دیکھنے اور سمجھنے کا بھی ہے ——— اور ——— ان چند ساعتوں میں جو کچھ میں نے یہاں دیکھا وہ میری زندگی کا اتنا دلچسپ تجربہ تھا کہ اگر میرے اختیار میں ہوتا تو میں ۵۰ سال پیچھے ہٹ کر وہی زندگی شروع کرتا جو قادیان کی احمدی جماعت میں مجھے نظر آئی ۔ لیکن

حیف صد حیف کہ ما دیر خبردار شدیم

میں انفرادی حیثیت سے ہمیشہ بے عمل انسان رہا ہوں ، لیکن مسائل حیات کو (جن میں مذہب بھی شامل ہے) میں ہمیشہ اجتماعی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں اور یہ نقطۂ نظر میرے ذہن میں حرکت و عمل کے سوا کچھ نہیں ۔ یہ داستان بہت طویل ہے کہ پچھلی نصف صدی میں ، کتنی خانقاہیں ، کتنے خانوادے ، کتنے ادارے ، کتنی درسگاہیں اور کتنے جلوہائے منبر و محراب میری نگاہ سے گزرے ، اور میں کس طرح ان سے بے نیازانہ گزر گیا ۔ لیکن اب زندگی میں سب سے پہلی مرتبہ احمدی جماعت کی جیتی جاگتی تنظیم عمل دیکھ کر میں ایک جگہ ٹھٹک کر رہ گیا ہوں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اپنی زندگی کے اس نئے تجربہ و احساس کو کن الفاظ میں ظاہر کروں ۔

میں مسلمانوں کی زبوں حالی اور علماء اسلام کی بے عملی کی طرف سے اس قدر مایوس ہو چکا ہوں کہ میں اس کا تصور بھی نہیں کرسکتا کہ ان میں کبھی آثارِ حیات پیدا ہو سکتے ہیں ، لیکن اب احمدی جماعت کی جیتی جاگتی تنظیم عمل کو دیکھ کر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا

غنچہ پھر لگا کھلنے ، آج ہم نے اپنا دل
خوں کیا ہوا دیکھا گم کیا ہوا پایا

کیونکہ عالم اسلامی میں آج یہی ایک ادارہ ایسا ہے جو

دعوت برگ و نوائے کند

اور اسلام کا مفہوم میرے ذہن میں " دعوت برگ و نوا " کے سوا اور کچھ نہیں ۔

لوگ منزل تک پہونچنے کے لئے راہیں ڈھونڈھتے ہیں ، برسوں سرگرداں رہتے ہیں اور ان میں صرف چند ہی ایسے ہوتے ہیں جو منزل کو پا لیتے ہیں ۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں میں سے ایک میرزا غلام احمد قادیانی بھی تھے ۔ سو اب یہ فکر و جستجو کہ وہ کن راہوں سے گزر کر منزل تک پہونچے ۔ بالکل بے سود ہے ، اصل چیز راہ پیمائی نہیں بلکہ منزل تک پہونچ جانا ہے اور اگر میں احمدی جماعت کو

پسند کرتا ہوں تو صرف اسی لئے کہ اس نے اپنی منزل پالی ہے اور یہ منزل وہی ہے جس کی بانیٔ اسلام نے نشاندہی کی تھی۔ اس سے ہٹ کر میں اور کچھ نہیں سوچتا اور نہ سوچنے کی ضرورت۔

میرا قادیان آنا بھی اسی سلسلہ کی چیز تھی، یعنی جس جماعت کی عملی زندگی کا ذکر میں سنتا چلا آرہا تھا اسے آنکھوں سے بھی دیکھنا چاہتا تھا۔

ہر چند میں بہت کم وقت لیکر یہاں آیا، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ نتیجہ تک پہونچنے کے لئے یہ قلیل فرصت بھی کم نہ تھی۔ کیونکہ اس جماعت کی زندگی ایک ایسا کھلا ہوا صحیفۂ حیات ہے جس کے مطالعہ کے لئے نہ زیادہ وقت کی ضرورت ہے نہ کسی چون و چرا کی۔ اسی طرح ان کی دفتری تنظیم بھی گویا ایک شفاف آئینہ ہے جس میں زنگ کا نام تک نہیں۔ یکسر خلوص و اخلاق۔ یکسر حرکت و عمل۔

قادیان میں احمدی جماعت کے افراد جو "درویشان قادیان" کہلاتے ہیں، دو سو سے زیادہ نہیں جو قصبہ کے ایک گوشہ میں نہایت اطمینان وسکون کے ساتھ اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں اور ان کو دیکھ کر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا

یک چراغ ست دریں خانہ کہ از پرتوِ آں
ہر کجا می نگری، انجمنے ساختہ اند

یہی وہ مختصر سی جماعت ہے جس نے ۴۷ء کے خونیں دور میں اپنے آپ کو ذبح و قتل کے لئے پیش کر دیا اور اپنے ہادی و مرشد کے مسقط الراس کو ایک لمحہ کے لئے چھوڑنا گوارا نہ کیا

موجِ خوں سر سے گزر ہی کیوں نہ جائے
آستانِ یار سے اٹھ جائیں کیا؟

یہی وہ جماعت ہے جس نے محض اخلاق سے ہزاروں دشمنوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور ان سے بھی قادیان کو "دارالامان" تسلیم کرا لیا۔ یہی وہ جماعت ہے جو ہندوستان کے تمام احمدی اداروں کا سررشتۂ تنظیم اپنے ہاتھ میں لئے ہوئے ہے اور یہی وہ دور افتادہ مقام ہے جہاں سے تمام اکناف ہند میں اسلام و انسانیت کی عظیم خدمت انجام دی جا رہی ہے۔

آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ صرف پچھلے تین سال کے عرصہ میں انھوں نے تعلیم اسلامی، سیرت نبوی، ضرورت مذہب، خصوصیات قرآن وغیرہ متعدد مباحث پر ۴۳ کتابیں ہندی، اردو، انگریزی اور گورمکھی زبان میں شایع کیں اور ان کی ۴۴۰۰۰ کاپیاں تقریباً مفت تقسیم کیں۔

اسی طرح تعلیمی وظایف پر جن میں مسلم و غیر مسلم طلبہ دونوں برابر کے شریک ہیں ۵۰ء سے ۶۰ء میں اس جماعت نے ۳۱ ہزار روپیہ صرف کیا۔ خود قادیان میں ان کے تین مدرسے قایم ہیں دو مڈل اسکول لڑکوں اور لڑکیوں کے لئے اور تیسرا مولوی فاضل کے نصاب تک۔ ان کے علاوہ تیرہ مدرسے ان کے ہندوستان کے مختلف مقامات میں ہیں جن پر جماعت کا ہزاروں روپیہ صرف ہو رہا ہے۔

اسی سلسلہ میں ایک اور بڑی خدمت جو صدقۂ جاریہ کی حیثیت رکھتی ہے وہ قادیان کا شفاخانہ ہے۔ اس میں ۴۸ء سے اس وقت تک ۰۰ ۳۰[illegible] مریضوں کا علاج کیا گیا جن میں ۳۰ فی صدی مسلمان اور ۷۰ فی صدی غیر مسلم تھے۔

یہ ہیں وہ چند خدمات جماعت احمدیہ قادیان کی جن سے متاثر ہو کر ۴۷ء سے لے کر اس وقت تک قریب قریب ڈیڑھ لاکھ آدمیوں نے یہاں کے حالات کا مطالعہ کرنے کی تکلیف گوارا کی۔

یہاں میں نے کالج اور دارالاقامہ کی ان عظیم الشان عمارتوں کو بھی دیکھا جنھیں بانی تحریک احمدیت نے بڑے اہتمام سے طیار کرایا تھا، تقسیم ہند کے بعد ان پر جایداد متروکہ کی حیثیت سے حکومت نے قبضہ کر لیا تھا لیکن اب یہ عمارتیں جماعت احمدیہ

کے حق میں واگزاشت کردی گئی ہیں۔

جس وقت میں نے حضرت میرزا صاحب کے بیت الفکر، بیت الدعا، بیت الریاضت، مسجد نور، مسجد اقصیٰ اور منارۂ مسیح کو دیکھا تو ان کی وہ تمام خدمات سامنے آگئیں جو تحفظ اسلام کے سلسلہ میں ایک غیر منقطع جدوجہد کے ساتھ ہزاروں مصائب جھیل کر انھوں نے انجام دی تھیں اور جن کے فیوض اس وقت بھی دُنیا کے دور دراز گوشوں میں جاری ہیں۔

جس وقت میں قادیان پہونچا، اتفاق سے ایک جرمن احمدی ولیم نامر بھی یہاں مقیم تھے، یہ ایک درویش صفت انسان ہیں جو مہینوں سے احمدیہ جماعت کے مختلف مرکزوں اور اداروں کے سیاحانہ مطالعہ میں مصروف ہیں، میں ان کو دیکھتا تھا اور حیرت کرتا تھا کہ جرمنی ایسے سرد ملک کا باشندہ ہندوستان کی شدید گرمی کو کس طرح خوشدلی سے برداشت کر رہا ہے، لیکن جب میں نے ان سے گفتگو کی تو معلوم ہوا کہ ان کو شداید سفر کا احساس تک نہیں۔ سچ ہے:

عشق ہر جا می برد مارا بہ ساماں می برد

میں نے ان سے پوچھا کہ انھوں نے عیسوی مذہب چھوڑ کر اسلام کیوں قبول کیا، تو اس کا سبب انھوں نے "اسلام کی بلند اخلاقی تعلیم" ظاہر کیا جس کا علم انھیں سب سے پہلے جرمنی کی جماعت احمدیہ کو دیکھ کر ہوا تھا۔ یہ جماعت بلاد مغرب و افریقہ میں جس جوش و انہماک کے ساتھ خدمتِ اسلام میں مصروف ہے اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ وہ دُنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن پاک کے تراجم صد درجہ سلیقہ و اہتمام کے شایع کر رہے ہیں۔ چنانچہ انگریزی، جرمنی، ڈچ اور سواحلی زبان کے ترجمے خود میں نے بھی دیکھے اور ان کے اس عزم و ولولہ کو دیکھ کر حیران رہ گیا۔

میں نے یہاں سے رخصت ہوتے وقت اس قطعۂ زمین کو بھی دیکھا، جہاں حضرت میرزا غلام احمد صاحب آسودۂ خواب ہیں اور ان کی وہ تمام مجاہدانہ زندگی سامنے آگئی، جس کی کوئی دوسری نظیر مجھے اس دور میں تو کہیں نظر آتی نہیں۔

کیست کز کوشش فرہاد نشاں باز دہد
مگر آں نقش کہ از تیشہ بجا را ماند

تاریخ ویدی لٹریچر

نواب سید حکیم احمد

یہ تاریخ اس وقت سے شروع ہوئی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور اُن کی تاریخی و مذہبی کتاب رگوید وجود میں آئی، چنانچہ فاضل مولف نے اپنی کتاب کو اسی عہد سے شروع کیا ہے اور ویدی لٹریچر سے متعلق تاریخی، مذہبی، اخلاقی و روایتی کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کو آپ نے نہایت وضاحت و سلاست کے ساتھ پیش نہ کیا ہو۔

یہ سلسلۂ تحقیق انھوں نے مستشرقین مغرب سے بھی کافی استفادہ کیا ہے۔ بھجنوں کے ترجمہ میں اس امر کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ اصل عبارت کا کوئی لفظ ترک نہ ہونے پائے۔ اس کتاب میں جو زبان اختیار کی ہے وہ بہت سلیس اور عام فہم ہے۔

یہ کتاب صرف ویدی ادب بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی لٹریچروں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی اور اُردو زبان میں یقیناً یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو خالص موضوع پر اس قدر احتیاط و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہو۔ قیمت چار روپے۔ منیجر نگار لکھنؤ

قصاید ذوق

(محمد انصار اللہ نظر)

یہ حقیقت اب مسلّم ہو چکی ہے کہ ذوق کے کلام میں تصرفات ہوئے اور یہ تصرفات صرف ان کی غزلوں ہی تک محدود نہیں رہے بلکہ یہ سلسلہ قصاید تک پہونچا ہے کہ بعض مقامات پر مسلسل اشعار حذف ہو گئے ہیں اور کہیں نئے اشعار کا اضافہ بھی ہو گیا ہے، اکثر اشعار میں لفظوں کی تبدیلی کا بھی پتہ چلتا ہے جو پورے مضمون پر اثر انداز ہوتی ہے۔ چند مثالیں پیش کرتا ہوں :-

ردیف لوں کی ایک غزل کے متعلق مولانا محمد حسین آزاد لکھتے ہیں[1] :-

"کسی دوست نے فرمائش کی کہ زمین مرقوم الذیل آج کل طرح ہوئی ہے آپ بھی غزل کہئے۔ آغاز شباب تھا اور طبیعت میں ذوق و شوق۔ غزل کہی اس کا جا بجا چرچا ہوا یہاں تک کہ اکبر شاہ جنت آرامگاہ ان دنوں بادشاہ تھے انھوں نے فرمائش فرمائی کہ میاں ابراہیم سے کہو کہ ہمیں خود آکر وہ غزل سنائیں، یہ ولی عہد یعنی مرزا ابو ظفر کے ملازم خدمت تھے لیکن حضور بھی ان کے کلام کو سنتے تھے اور خوش ہوتے تھے ایک قصیدہ ان کی مدح میں کہہ کر شامل کر دیا۔"[2]

غزل مذکور تمام و کمال گلشن بے خار (۱۲۵۹ھ) میں نقل ہے[3] لیکن اس تذکرہ کے پہلے اڈیشن میں جو ۱۲۵۳ھ میں شایع ہوا[4] تھا یہ غزل درج نہیں ہے، ممکن ہے یہ غزل ۱۲۵۳ھ اور ۱۲۵۹ھ کے درمیان کی تصنیف ہو جبکہ بہادر شاہ ثانی سریر آرائے سلطنت تھے اور ان کے والد اکبر شاہ ثانی کا انتقال ہو چکا تھا۔ گلشن بیخار کے علاوہ دوسرے قدیم تذکروں اور دیوان ذوق کے قدیم[5] اڈیشنوں میں

---

[1] دیوان ذوق مولفہ مولانا محمد حسین آزاد مطبوعہ علمی پرنٹنگ ورکس دہلی ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۳ء ص : ۱۳۳

[2] مفتی انتظام اللہ شہابی نے غزل زیر بحث کے مندرجہ ذیل شعر کے متعلق ایک لطیفہ بیان کیا ہے کہ اس کا مصرعۂ اولی خود بہادر شاہ ظفر نے نواب زینت محل بیگم کو چھپر کھٹ پہ سوتے ہوئے دیکھ کر کہا تھا اور استاد ذوق نے اس مصرعہ پر دوسرا مصرعہ لگا کر شعر پورا کر دیا تھا ؎

دیکھنا آبی دوپٹہ منھ پہ اس کے وقت خواب　　برج آبی میں ہے مہ یا مہر درخشاں آب میں　　(لطایف الشعراء)

لیکن مفتی صاحب نے ماخذ کا ذکر نہیں کیا۔

[3] گلشن بیخار، مولفۂ شیفتہ، مطبوعۂ رام پرشاد پریس دہلی ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء (نسخہ کتب خانہ حلیم مسلم کالج کان پور)

[4] گلشن بیخار، مولفۂ شیفتہ ۱۲۵۹ھ، ایضاً مطبوعۂ مطبع نول کشور، اکتوبر ۱۸۷۴ء

[5] دیوان ذوق مطبوعہ مطبع منشی نولکشور کانپور جنوری ۱۸۸۱ء مرتبہ مولوی سید محمد اسماعیل صاحب مہتمم مطبع، ایضاً مرتبہ لالہ بشیشر دیال صاحب مہتمم مطبع منشی نولکشور کانپور جنوری ۱۸۸۳ء (بتصحیح تمام) دیوان ذوق مطبوعہ نامی پریس لکھنؤ جون ۱۸۹۲ء (طبع ثانی) ایضاً مرتبہ ظہیر و انور وغیرہ مع تصحیح از شیخ محمد حفیظ اللہ حفیظ مطبوعہ مطبع احمدی ۱۸۸۲ء مرتبہ ۱۲۹۹ھ، ایضاً مطبوعہ علمی پرنٹنگ پریس لاہور (نسخۂ صحیح) سال ترتیب و سال طبع نا معلوم وغیرہ وغیرہ تذکروں کے متعلق کہا جا سکتا تھا کہ ان میں منتخب غزلوں ہی سے اقتباس کرتے ہیں لیکن دیوان ذوق میں اس قصیدہ کا نہ ہونا بہت تعجب خیز ہے۔

دیکھئے یہ غزل تمام و کمال درج ہے، البتہ جس قصیدہ کا مولانا نے ذکر کیا ہے اس کا ایک شعر بھی ان میں کہیں نہیں مل سکا، معلوم نہیں کیا۔ مولوی محمد باقر نے اس قصیدہ کا کوئی ذکر نہیں کیا جب کہ ان کے فرزند مولوی محمد حسین آزاد کو پورا قصیدہ دستیاب ہو گیا تھا اور وہ اسے داخل دیوان بھی کر چکے تھے، غزل مذکور کا مطلع یہ ہے:-

ے ملا کر ساقیانِ سامری فن آب میں — کرتے ہیں جادو سے اپنے آگ روشن آب میں[1]

ایک قصیدہ[2] کی پیشانی پر یہ عبارت درج ہے:-

"یہ قصیدہ مبارکبادی مرزا سلیم شاہزادہ کی شادی میں لکھا تھا بندہ آزاد ان دنوں طفل مکتب بھی نہ تھا۔ جب حاضر خدمت ہونے لگا تو حضرت مرحوم اکثر اس کے اشعار پڑھا کرتے تھے۔ ڈھونڈھنے کی فرصت نہ تھی ایک برس وفات سے پہلے فرمایا کہ اگر ہوتا تو اسے درست کرتے۔ طبیعت نے عالم جوانی میں بلند مضامین پیدا کئے تھے خیر اکثر اشعار اور مطالب خیال میں ہیں ایک قطعہ لکھ دیتے ہیں، چنانچہ ۲۲ شعر کا قطعہ لکھا اور عید قربان کی تہنیت میں ابوظفر بہادر شاہ کو سنایا بعد انتقال کے یہ قصیدہ بھی نکلا الحمد للہ کہ یہاں تک پہونچا"

مطلع:- دل کہ اس دہر میں ہے گرسنۂ نازِ بتاں — تم تیغ غنیمت ہے کہ اسکو دیکھا لب ناں

یہ قصیدہ دیوان ذوق میں تحریر ہے، لیکن اس میں کوئی لفظ ایسا نہیں مل سکا جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ مرزا سلیم کی شادی میں لکھا گیا تھا۔ البتہ ذیل کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصیدہ مرزا سلیم کے والد اکبر شاہ ثانی کی مدح میں لکھا گیا تھا اور کسی خاص جشن کے موقع پر پیش کیا گیا تھا۔

پھر تو کر غور کہ مداح ہے کس شاہ کا تو — دیکھ وہ ابر کرم قلزم جود و احساں
وہ شہنشاہ کہ جشن اس کا ہے افلاک کی سیر — ہنستے جھوش میں تکرتے ہیں ستارے افشاں...
... آج عالم کا ہے دل شاد کہ جوں عالم نور — جلوہ گر ہے سر اورنگ بصد شوکت و شاں
او فرخندہ لقب شاہ محمد اکبر — تاج شاہانِ زماں فخر سلاطینِ جہاں...
... تجھ کو یہ جشن مبارک ہو بصد جاہ و جلال — عقل ہو پیر تری بخت رہیں تیرے جواں

مولانا محمد حسین آزاد ۱۸۳۲ء میں پیدا ہوئے اور ان کے بیان کے مطابق یہ قصیدہ اس وقت کی تصنیف ہے جب آزاد "طفل مکتب بھی نہ تھے" لیکن اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ان کی پیدایش ہو چکی تھی، ۱۸۳۲ء میں ذوق کی عمر چوالیس (۴۴) سال

---

[1] اس غزل کے بعض اشعار میں بھی اختلاف ہے مثلاً صحیح اشعار اس طرح تھے ؎

صحبت صافی دلاں سے ہوں مکدر تیرہ دل — زنگ سے آلودہ ہو جاتا ہے آہن آب میں
سایہ سرو چمن تجھ بن ڈراتا ہے مجھے — اژدہا بن بن کے شب لے رشک گلشن آب میں
خط کو ہم لکھنے جو بیٹھے آنکھ سے امڈے پلک — پڑ گیا خط لکھتے لکھتے مشفق من آب میں

(گلشن بیخار (۱۲۵۹ھ) دیوان ذوق مرتبہ دیران وغیرہ)

لیکن دیوان ذوق مرتبہ آزاد میں اس طرح تحریر ہیں:-

صحبت اہل صفا سے تیرہ دل کب صاف ہوں — زنگ سے آلودہ ہو جاتا ہے آہن آب میں
سایہ سرو چمن نے کیا ڈرایا ہے مجھے، — اژدہا بن بن کے شب اے رشک گلشن آب میں
شب جو ہم لکھنے کو بیٹھے آنکھ سے امڈے یہ اشک — پڑ گیا خط لکھتے لکھتے مشفق من آب میں

[2] دیوان ذوق مطبوعہ آزاد ۱۹۳۳ء ص ۲۹۲

سے بھی زاید تھی، اس عمر کو "عالم جوانی" مشکل ہی سے کہا جا سکتا ہے" بہرنوع اگر زمانے کے[1] اس تعین کو صحیح خیال کیا جائے تو اس قصیدہ کو اکبر شاہ کی مدح کے قصیدوں میں تقریباً آخری سمجھنا چاہئے کیونکہ ۱۸۳۷ء میں ان کا انتقال ہو چکا تھا۔

بائیس شعر کی نظم کو زیر بحث بیان میں قطعہ کہا گیا ہے لیکن دیوان ذوق کے دیگر مرتبین[2] نے اس کو قصیدہ کا نام دے کر داخل دیوان کیا ہے لیکن دونوں کے اکثر اشعار میں کافی فرق ہے۔

مطلع :- خسروا جلوہ ترا وہ طرب افزائے جہاں　　کہ تجھے دیکھ کے ہو عید بھی قرباں قرباں

مصرعۂ ثانی میں دیوان ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) میں "تجھے" کی جگہ "جسے" لکھا ہے اور اس کے بعد کے پانچ شعر بالکل وہی ہیں، پھر چھٹا شعر اس طرح ہے ؎

اور گہر بھی ہوں وہ خوش آب جنھیں دیکھ کے دُرّ　　طرفۃ العین میں ہو کاہ ربا کو یرقاں

آزاد نے دوسرے مصرعہ میں "کو" کی جگہ "کا" لکھا ہے، اس کے بعد دو شعر کا ایک قطعہ ہے۔ پہلا شعر یہ ہے :-

نطق شیریں ترا وہ ہے کہ ثنا میں جس کی　　تر زباں موجۂ دریا ہو اگر ایک زباں

بعض مرتبین نے اس شعر کو اسی طرح لکھا ہے، دوسروں نے پہلے مصرعہ میں "جس کی" کی جگہ "اس کی" تحریر کیا ہے، آزاد کے نزدیک "اس کے" چاہئے تھا۔ قطعہ کا دوسرا شعر وہی ہے اس کے بعد ایک شعر یہ ہے ؎

اس قدر تابع فرماں ہے زمانہ تیرا　　ہو نہ گلشن میں بھی روئیدہ گل نافرماں

آزاد کے مرتبہ دیوان ذوق میں دوسرے مصرعہ میں "ہو نہ" کی بجائے "نہ ہو" تحریر ہے، پھر اگلے دو شعر ہیں، ویسے ہی تیسرا شعر یوں ہے :-

وہ ترا زور حمایت ہے کہ جس کے باعث　　ناتوانوں کو بھی ہے دہر میں وہ تاب و تواں

آزاد نے مصرعۂ ثانی میں "ہے" کی جگہ "ہو" تحریر کیا ہے۔ اس کے بعد پھر تیسرا شعر یہ ہے ؎

پیل تیرا گل سوسن کا بڑا ایک انبار　　گل مہتاب کے گلدستے ہیں اسکے دنداں

آزاد کے مطابق "بڑا ایک انبار" کے عوض "پڑا ہے انبار" صحیح تھا۔ پھر دوسرا شعر اس طرح تھا جس میں آزاد نے "اشہب" کی جگہ "جنبش" لکھا ہے ؎

لکھوں شوخی جو ترے توسن چالاک کی میں　　اشہب خامہ بھی ہو موج رم برقِ جہاں

ایک شعر کے بعد یہ اشعار ہیں :-

اے فلک جاہ ترے در کے ہیں وہ ذرۂ خاک　　جن سے خورشید چنے اپنی جبیں پر افشاں

طبع رنگیں میں ترے وہ چمنِ لالہ و گل　　روبرو جس کے ہے گلزار ارم خارستاں

---

[1] اس قصیدہ کا ایک شعر ہے :-

مدح حاضر کے لئے حاضرِ دربار ہو ذوقؔ　　تو ہے خاقانیِ ہند اور وہ خاقانِ زماں

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جشن سے پہلے ذوقؔ کو خطاب "خاقانیِ ہند" عطا ہو چکا تھا اور اس کا اس قصیدہ میں ذکر اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہ خطاب پائے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا۔ لیکن آزاد ہی کا بیان ہے کہ "بادشاہ نے خاقانیِ ہند کا خطاب اسوقت عطا کیا جب شیخ مرحوم کی عمر ۱۹ برس کی تھی" (دیوان ذوق ۱۹۳۳ء ص ۱۵)۔ زمانہ کے تعین میں ان دونوں بیانات کا یہ فرق بھی بہت اہم ہے۔

[2] دیوان ذوقؔ مرتبۂ آزاد ۱۹۳۳ء

یہ دونوں اشعار آزادؔ نے نہیں لکھے، دوسری ترتیبوں میں تحریر ہیں، ایک شعر یہ ہے ؎

عید اضحیٰ تجھے ہر سال مبارک ہووے — تجھ پہ ہو سایۂ حق اور ترے سایہ میں جہاں

آزادؔ نے اس کو تمام اشعار کے بعد لکھا ہے اور اس کے بعد کا شعر بالکل نہیں لکھا ہے ؎

تیرے ہاتھوں سے کماں ہو جو سعادت اندوز — کیا تعجب ہے کہ ہو رشک ہما زاغ کماں

پھر یہ تین شعر ہیں ؎

قہر نازل ہو فلک سے جو ترے اعدا پر — چشمہ مہر ہو مانند تنور طوفاں،

اس طرح عدل سے ہے تیرے بہم آتش و آب — جس طرح آئینہ میں عکس رخ شعلہ رخاں

تیرے احساں سے ہر انساں ہے غلامی میں تری — سچ کہا ہے کہ الانسان عبید الاحساں

یہ تینوں اشعار بھی آزادؔ نے قطعۂ مذکور میں شامل نہیں کئے ہیں بلکہ ان کو قصیدۂ اول الذکر (در مدح اکبر شاہ) میں ذرا تبدیلی کے ساتھ تحریر کیا ہے وہ بھی نقل کئے جاتے ہیں ؎

تیرے مہتاب کرم سے جو سر قلزم قہر — پردۂ نور میں ابلا ہے تنور طوفاں

عدل نے تیرے دکھائے ہیں بہم آتش و آب — آب آئینہ میں روشن ہے رخ برق وشاں

کیوں نہ ارباب ہمم ہوں تری ہمت کے غلام — حق یہی ہے کہ الانسان عبید الاحساں

پھر ایک شعر یہ ہے ؎

دل میں تو جوش مضامیں ہے نہایت لیکن — دل حوادث سے زمانے کے ہے بے تاب و تواں

آزادؔ نے اس کو قطعہ کے ساتھ ہی لکھا ہے لیکن اس طرح ؎

دل میں ہے جوش مضامین تو نہایت لیکن — دل حوادث سے زمانے کے ہے بے تاب و تواں

پھر مقطع پر قصیدہ ختم ہوا۔

البتہ وہ قصیدہ جو بقول آزادؔ، ذوقؔ نے مرزا سلیم کی شادی کے موقع پر پیش کیا تھا ان قدیم ترتیبوں میں نہیں ملتا، معلوم نہیں کیا سبب ہوا کہ بجز آزادؔ کے کسی مرتب کو وہ دریافت نہ ہو سکا۔

بعض قصاید کی ابتداء میں آزادؔ کے بیانات بھی تحریر ہیں جن کی صحت مشکوک ہے۔ مثلاً ایک قصیدہ پر یہ عبارت تحریر ہے[1]:

"اس قصیدہ پر بھی نظر ثانی نہیں ہوئی۔ اکبر شاہ مرحوم کی تعریف میں ہے۔"

حالانکہ یہ قصیدہ مرزا جہانگیر شہزادہ[2] کی تقریب شادی کے موقع پر لکھا گیا تھا جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہے ؎

شہا ہے آج اسی شاہزادہ کی شادی — جہاں میں جو ہے جہانگیر شاہ نیک اطوار

ایک بات یہاں اور عرض کر دوں، مدحیہ قصیدہ ہمیشہ کسی تقریب خاص کے لئے لکھا جاتا ہے جب اس تقریب پر پیش کیا جا چکا تو اس کا مقصد پورا ہو گیا، تقریب گزرنے کے بعد نظر ثانی کرنا قصیدہ کے مقصد کے تحت کچھ زیادہ اہم نہیں (خواہ ادبی طور پر اس کی کچھ بھی قیمت ہو) پھر یہ کہ شاعر کسی تقریب پر قصیدہ اسی صورت میں پیش کرے گا جب وہ اس کی طرف سے مطمئن ہو،

---

[1] دیوان ذوقؔ مرتبۂ آزادؔ (۱۹۳۳ء) ص: ۲۸۵۔

[2] مرزا جہانگیر شاہزادہ نے ۱۸۱۲ء میں مسٹر سیٹن (رزیڈنٹ دہلی) کی جان لینے کا قصد کیا، چنانچہ گرفتار ہو کر الٰہ آباد میں قید رہے اور ۱۸۲۱ء کو وہیں انتقال کیا۔ (واقعات دارالحکومت دہلی ۲- ۵۹۸)

چنانچہ قصیدہ پر نظر ثانی ہونے کی شکایت کوئی وزنی بات نہیں۔
قصیدۂ مذکور کے آخری شعر میں شاعر نے نہایت خوبی کے ساتھ تاریخ بھی کہی ہے ؎

کہو سر لبِ بستہ سے شادیٔ فرزند مبارک آپ کو ہو اے شہ سپہر وقار

۴ × ۳۰ × ۱۱۹۳ = ۱۲۲۵ھ

بعض مواقع پر صرف ایک لفظ کی تبدیلی بھی مضمون کو یکسر بدل دیتی ہے اور اس سے شاعر کے متعلق عجیب رائے قائم کی جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک شعر تھا ؎

مائل[1] موسقی ایسا کہ ادا کرتا تھا کبھی میں بارہ مقام اور کبھی چاروں مت

مصرعۂ اولیٰ میں "مائل" کی جگہ آزاد[2] نے "ماہر" لکھا ہے، یہ معمولی تبدیلی ذوق پر خود ستائی کا الزام عاید کئے جانے کے لئے کافی ہے، چنانچہ آج کی اکثر تنقیدیں ان ہی غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔ مثال کے طور پر میں ڈاکٹر نور الحسن ہاشمی صاحب کے مضمون "ملک الشعرا ذوق" سے ایک اقتباس نقل کرتا ہوں :۔

"سوائے[3] ایک دو ابتدائی غزلوں کے کہ جب تک وہ (ذوق) بادشاہ کے نوکر نہیں ہوئے تھے ان کے کلام میں کہیں اپنے زمانے سے کوئی شکایت نہیں ملتی اور بہادر شاہ خواہ شاہ شطرنج ہو لیکن ان کے لئے سلطان سنجر سے کم نہ تھا۔"

مثال میں یہ دو اشعار پیش کئے گئے ہیں ؎

در مضموں ہیں ترے ذوق زبس بیش بہا کم کوئی ان کا خریدار نظر آتا ہے،
قسمت ہی سے لاچار ہوں اے ذوق وگرنہ سب فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا

قبل اس کے کہ میں ان دونوں اشعار سے بحث کروں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ذوق اور بہادر شاہ کے تعلق کو بیان کر دوں۔

ہر صاحب فن کو قدر شناس کی تلاش ہوتی ہے اور کسی واقعی قدر دان کی سرپرستی حاصل ہونا گویا ترقی کی ضمانت ہے۔ سلطان سنجر کی قدر دانی اور اس کا جاہ و حشم مشہور ہے، انوری کو اس کی سرپرستی حاصل تھی، سلطان سنجر نے انوری کی لیاقت کی اتنی قدر کی کہ دو بار خود بہ آں جاہ و حشم انوری کے گھر گیا، نتیجہ یہ ہے اپنے میدان میں انوری بے مثال ہوا، ذوق ابتدا ہی سے بہادر شاہ کے دامن دولت سے وابستہ رہے، مولانا محمد حسین آزاد کا بیان اس موقع پر اہمیت سے خالی نہیں کہ :۔

"جب[4] تک اکبر شاہ زندہ تھے ان کا دستور تھا کہ قصیدہ لکھ کر لے جاتے اور اپنے آقا یعنی ولی عہد بہادر (ظفر) کو سناتے، دوسرے دن ولی عہد ممدوح اس میں اپنی جگہ بادشاہ کا نام ڈلوا کر لے جاتے اور دربار شاہی میں سنواتے۔"

اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ذوق کے جو قصاید اکبر شاہ کی مدح میں ہیں وہ بھی گویا بہادر شاہ کی مدح میں لکھے گئے تھے بہادر شاہ کی عنایات اور شفقتیں بھی ذوق کے ساتھ بہت تھیں اور انھوں نے ہمیشہ اپنے استاد کی ترقی ہی کی کوشش کی جس کی مثال وہ دستور بھی ہے جو بیان ہوا، ایسی صورت میں بہادر شاہ کی حیثیت بلاشبہ ذوق کے لئے وہی تھی جو انوری کے لئے سلطان سنجر کی،

---

[1] دیوان ذوق مطبوعہ ۱۸۵۹ء ـ ۱۸۸۳ء ـ ۱۸۹۲ء وغیرہ ——— [2] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) ص : ۲۴۳ ———
[3] ادب کا مقصد، ص : ۹۰ ——— [4] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد (۱۹۳۳ء) ص ۳۰

چنانچہ خود ذوق اپنے ابتدائی قصیدہ میں کہتے ہیں ؎

خضر نصیب کی گر دُنیا میں رہبری ہو — اور شاہ راہ دل پر چشم ہنروری ہو...

... تجھ کو خبر نہیں کیا ہے دورِ شاہ اکبر — رفعت سے پست جس کی شانِ سکندری ہو...

... اس کی نظر چڑھیں گر ہو تابدار گوہر — پھر نام تیرا روشن، مانند انوری ہو

تب بحرِ فکر میں دل غواص ہوکے اُترا — معلوم تا کہ سب کو زورِ شناوری ہو

ایک ابتدائی قصیدہ کے یہ اشعار خود اعلان کر رہے ہیں کہ ذوق نے "شاہ اکبر" کی دُعا گوئی محض اس لئے اختیار کی تھی کہ وہ "بحرِ فکر" میں اپنا "زورِ شناوری" سب پر ظاہر کرنا چاہتے تھے، اس قصیدہ گوئی کا مقصد جھوٹی اور لغو خوشامد کے بجائے اپنے "ہنر" کو ترقی دینا اور اس میں رفعت حاصل کرنا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ بعض مواقع پر ذوق کے قصاید میں مبالغہ انتہائی درجہ تک ملتا ہے لیکن اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ انسان کو جب کسی سے محبت ہوتی ہے تو محبوب کا ہر عیب ہنر اور اس کی ہر خامی خوبی معلوم ہوتی، چنانچہ ذوق کے ساتھ بھی یہی تھا خود ظفر ان سے محبت کرتے تھے اور جابجا اپنے اشعار میں انھوں نے اس کا ذکر کیا ہے، حتیٰ کہ ایک مقطع میں کہتے ہیں ؎

بخشتے ہے ظفر اپنے کچھ ذوق عجب دل کو — ہم ذوق کا ہاتھوں سے دیوان نہ چھوڑیں گے

ظفر کی اس عقیدت کا جواب ذوق بھی اسی انداز سے دیتے ہیں اور خود کو ظفر کا "محب یکرنگ" قرار دیتے ہیں ؎

ذوق جو ہے ترا مداح محب یکرنگ

اور خود دُعا گوئی کا سبب اس طرح بیان کرتے ہیں :-

مگر یہ ذوق ثنا سنج و مدح خواں تیرا، — غلام پیر کہن سال اک فقیر حقیر،

کرے ہے دل سے دُعا یہ سدا فقیرانہ — سنا ہے جب سے کہ رحم خدا دُعائے فقیر،

کچھ تو ذوق کی یہ محبت اثر دکھاتی تھی اور کچھ زورِ استدلال رنگ لاتا تھا اور اس طرح بعض اوقات ذوق انتہائی مبالغہ سے کام لیتے تھے۔ مثلاً :-

مانا اگر بلندیِ شان و شکوہ میں — ہاتھی سے تیرے ہو بھی گیا ہم سر آسماں

پر اس کے نقشِ پا کی برابر بنا سکے — چار آفتاب ایک جگہ کیونکر آسماں

ذوق نے بہادر شاہ کو سلطان سنجر ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کی ہے لیکن اس سے یہ خیال کر لینا کہ ذوق نے بہادر شاہ کا "نوکر" ہو جانے کے بعد اپنی زبان بند کر لی، بالکل بے بنیاد ہے، ذوق کے کردار کی کتنی بڑائی ہے کہ انھوں نے تمام عمر بجز اپنے ممدوح خاص کسی شان میں قصیدہ نہیں لکھا (بجز ان قصیدوں کے جو مذہبی جذبات کے تحت لکھے گئے تھے) رہا پریشانیوں اور مشکلوں کا بیان تو قصاید ہی میں نہیں، غزلوں کے متفرق اشعار اور مقطعوں میں بھی ذوق نے بسا اوقات اپنی پریشانیوں کا ذکر کیا ہے مثلاً ؎

بجز نثار علی شاہ کون جانے ذوق[۱]، — تری زباں کا مزا تیری شعر خوانی میں

مقطع[۱] بقول آزاد ۱۲۳۰ھ کا ہے کیونکہ آزاد کے قول کے مطابق نثار علی شاہ سے ذوق کی ملاقات اسی سال میں ہوئی تھی

---

[۱] دیوان ذوق مرتبہ آزاد (۱۹۳۳ء) ص ۱۰۱، ۱۰۵ وغیرہ۔

اسی طرح ؎

ذوق کیونکر ہو اپنا دیوان جمع، کہ نہیں خاطر پریشاں جمع،

یہ مقطع ۱۲۵۹ھ سے پہلے کا ہے[1]، زمانہ کا صحیح تعین نہیں کیا جا سکا۔ یہ دونوں مقطعے بلا شبہ بادشاہ کی ملازمت اختیار کر لینے کے بعد کے ہیں، ایسی صورت میں یہ اعتراض کہ بجز ابتدائی غزلوں کے وہ کہیں زمانے کی شکایت نہیں کرتے، صحیح نہیں۔

عجیب بات یہ ہے کہ دیوان ذوق مرتبۂ آزاد میں ایک اور مقطع اسی قبیل کا بہت خصوصیت سے تحریر ہے ؎

ذوق مرتب کیونکر ہو دیوان شکوۂ فرصت کس سے کریں باندھے گلے میں ہم نے اپنے آپ ظفر کے جھگڑے ہیں

آخر میں ان دونوں مقطعوں کے متعلق بھی عرض کر دوں جو ہاشمی صاحب نے مثال میں پیش کئے تھے:۔

۱۔ در مضموں ہیں ترے ذوق زلبس بیش بہا کم کوئی ان کا خریدار نظر آتا ہے

پروفیسر محمود شیرانی کی تحقیق کے مطابق یہ مقطع خود آزاد کا ہے[2]، چنانچہ اس کی بنیاد پر جو رائے قایم کی جائے گی وہ ذوق کے متعلق نہ ہوگی۔

۲۔ قسمت ہی سے لاچار ہوں اے ذوق وگرنہ سب فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا

یہ مقطع جس غزل کا ہے اس کے متعلق خود مولانا آزاد کا بیان ہے کہ:۔

"دلی میں نواب الٰہی بخش خاں معروف ایک عالی خاندان امیر ۔۔۔ تھے ۔۔۔ میری (استاد ذوق کی) عمر ۱۹ - ۲۰ برس کی تھی ۔۔۔ چوبدار آیا ۔۔۔ کہا کہ نواب صاحب نے دعا فرمائی ہے ۔۔۔ استاد نے کہا ۔۔۔ کہہ دینا پرسوں آؤں گا ۔۔۔ تیسرے دن تشریف لے گئے ۔۔۔ استاد مرحوم نے ان ہی دنوں ایک غزل کہی تھی، دو مطلعے اس کے پڑھے:۔

جینا نظر اپنا ہمیں اصلا نہیں آتا گر آج بھی وہ رشک مسیحا نہیں آتا

مذکور تری بزم میں کس کا نہیں آتا پر ذکر ہمارا نہیں آتا نہیں آتا"[3]

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ذوق نے یہ غزل ۱۹ - ۲۰ سال کی عمر میں کہی تھی[4]، اگرچہ ابھی یہ مسئلہ خود تحقیق طلب ہے کہ معروف، ذوق کے شاگرد ہوئے تھے یا نہیں[5]، کیونکہ آزاد کے اس سلسلہ کے بیانات میں بعض

---

[1] گلشن بے خار ۱۲۵۹ھ میں یہ مقطع نقل ہوا ہے، ۱۲۵۴ھ کی اشاعت میں نہیں ہے۔

[2] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد۔ ص ۱۳۷، ۱۱۲، ۱۳۱ وغیرہ۔ اس غزل کے متعلق اگرچہ پروفیسر شیرانی کی تحقیق ہے کہ یہ ذوق کی تخلیق نہیں، لیکن تعجب تو یہ ہے کہ ڈاکٹر ہاشمی صاحب نے اس غزل کا خیال نہ کیا درانحالیکہ ان کے پیش نظر مولوی محمد حسین آزاد ہی کا مرتب کردہ دیوان تھا ——— کیونکہ اس مضمون میں جو مثالیں انھوں نے پیش کی ہیں تقریباً سب ہی اسی سے نقل ہیں۔

[3] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد۔ ص ۸ - ۹۔

[4] یہ دونوں مطلعے گلشن بے خار مطبوعہ ۱۲۵۴ھ میں موجود ہے یقین ہے کہ اس سے پہلے کے ہیں، لیکن اس امر کی تصدیق کہ ۱۲۲۳ھ کے قریب (جب ذوق کی عمر ۱۹ - ۲۰ برس تھی) انھوں نے یہ غزل کہی تھی، نہیں ہو سکی۔

[5] خمخانۂ جاوید وغیرہ تذکروں میں معروف کے شاگرد ہونے کی سخت تردید کی گئی ہے البتہ تاریخ جدید دسیر اور تذکرہ شمیم سخن سے آزاد کے بیان کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت کی دریافت کے لئے ہمیں قدیم تر مآخذ تلاش کرنی ہے۔

غلطیاں[1] بھی ملتی ہیں، لیکن پھر بھی اگر اس کو ہم صحیح تسلیم کرلیں تو یہ حقیقت مسلم ہے کہ ۱۲۲۱ھ میں (جب کہ ذوق کی عمر کل بیس سال تھی) وہ مجلس شعراء (دربار) میں شریک ہوتے تھے اور ۱۲۳۲ھ میں ولی عہد کے استاد مقرر ہوچکے تھے، خود آزاد نے پہلے ولی عہد کے شاگرد ہونے کا ذکر کیا ہے اس کے بعد نواب معروف سے ملاقات کا حال بیان کیا ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ غزل مذکور بھی بادشاہ کے نوکر ہوچکنے کے بعد کی ہے، ایسی صورت میں ذوق پر عاید کردہ الزام بے دلیل اور بے بنیاد ثابت ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ذوق بھی انسان تھے اور انسان کے لئے دُکھ سُکھ، آرام و تکلیف دونوں مقدر ہیں، لیکن ذوق کا قول تھا کہ ؎

نہ ستم کا کبھی شکوہ نہ کرم کی خواہش دیکھ تو ہم بھی ہیں کیا صبر و قناعت والے

اور یہی سبب ہوا کہ ذوق نے قصیدہ گوئی میں بے مثل شہرت اور کامیابی حاصل کرلینے کے باوجود کبھی ایک شعر بھی ایسا نہیں کہا جس میں وہ عام قصیدہ گویوں کی طرح دست سوال دراز کئے نظر آتے ہوں، اور یہ بھی ذوق کا امتیاز ہے لیکن چونکہ کلام ذوق میں تصرفات بھی ہوئے ہیں، اس لئے ذوق کے متعلق کوئی قطعی رائے قایم کرنے سے پہلے ان کے کلام کی چھان بین بھی ضروری ہے۔ قصاید میں چونکہ ذوق نے خصوصیت سے اپنی علمیت کا اظہار کیا ہے اس لئے ان میں معمولی لفظی تغیر بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے اور ان کی تصحیح اور زیادہ ضروری ہے۔

---

[1] مثلاً ذوق کے حوالے سے مولانا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں:۔

"دو تین ہی دن کے بعد بڑے صاحب (فریزر صاحب ریذیڈنٹ دہلی) ایک اور صاحب کو اپنے ساتھ لے کر نواب احمد بخش خاں مرحوم کی ملاقات کو آئے وہاں سے ان (نواب معروف) کے پاس آبیٹھے........"

(آب حیات: ۵۵۷۔ دیوان ذوق مرتبۂ آزاد ۱۹۳۳ء:۔ ۱۰)۔

حقیقت یہ ہے کہ مسٹر ولیم فریزر دہلی میں ۱۸۳۰ء سے ۱۸۳۵ء تک ریذیڈنٹ رہے (واقعات دارالحکومت دہلی ۲/۴۹۲) اور نواب معروف کا انتقال ۱۸۲۹ء میں ہوچکا تھا (احوال غالب: ۲۹۵) یقین ہے کہ فریزر صاحب ریذیڈنٹ نواب معروف سے نہ ملے ہوں گے۔

[2] مجموعۂ نغز مولفہ حکیم قدرت اللہ قاسم مرتبہ ۱۲۲۱ھ مطبوعہ ۱۹۳۳ء:۔ ص ۳۸۵

[3] دیوان ذوق مرتبۂ آزاد: ۷

باب الانتقاد

(غزل معلّیٰ)

(نیاز فتحپوری)

مجموعہ ہے جناب سید آل رضا کی غزلوں کا۔ سید آل رضا ہمارے یو۔پی ہی کے فرزند ہیں اور تقسیم ہند سے پہلے یہیں لکھنؤ میں وکالت کرتے تھے اور غزلیں بھی کہتے تھے ۔ مجھے ان کی وکالت کا حال تو زیادہ معلوم نہیں، لیکن غزلیں وہ یقیناً بڑی اچھی کہتے تھے۔

تقسیم ہند کے بعد جب وہ کراچی گئے تو یہ ذوق بھی اپنے ساتھ لے گئے جس نے رفتہ رفتہ ایک دیوان کی صورت اختیار کرلی۔ موصوف جب لکھنؤ میں تھے تو اس وقت بھی ۲۹ء میں ان کی ابتدائی غزلوں کا مجموعہ نوائے رضا کے نام سے شایع ہوا تھا اور میں نے اسے بہت پسند کیا تھا، کیونکہ سرزمین لکھنؤ سے اٹھنے والی یہ بالکل پہلی صدائے تغزل تھی جو "آہنگ شاد عظیم آبادی" سے ملتی جلتی تھی۔ اس لئے اب تیس سال کے بعد ان کا یہ دوسرا مجموعۂ کلام میرے سامنے آیا تو مجھے بہت خوشی ہوئی اور میں نے اس سے کافی لطف اٹھایا۔

سید آل رضا، حضرت آرزو لکھنوی کے شاگرد اور اس وقت جلال لکھنوی کے مکتبۂ فکر کے تنہا نمایندے ہیں۔ حضرت آرزو لکھنؤ کے شاعر تھے اور شاد عظیم آبادی صوبۂ بہار کے، لیکن جن حضرات نے ان دونوں بزرگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ حقیقت پوشیدہ نہ ہوگی کہ لب ولہجہ اور اسلوب بیان کے لحاظ سے آرزو و شاد دونوں ایک دوسرے سے بہت قریب تھے اسلئے اگر سید آل رضا کے کلام میں شاد کا رنگ زیادہ نمایاں ہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔

سید آل رضا نے دیوان کے دیباچہ میں صنف غزل کی خصوصیات کا ذکر بھی بڑے دلچسپ انداز میں کیا ہے، جن کو سامنے رکھ کر ہم آسانی سے رضا کی شاعرانہ انفرادیت متعین کرسکتے ہیں۔

سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت ان کے کلام کی اس کا لکھنوی لب ولہجہ اور اس کی لکھنوی بوباس ہے جو بہت سے لکھنوی شعرا کے یہاں بھی نہیں پائی جاتی، دوسری خصوصیت اس کا DIRECTAPPROACH ہے یعنی تیر چلا اور نشانہ پر بیٹھ گیا تیسری خصوصیت اس کا والہانہ لب ولہجہ ہے، چوتھی خصوصیت جذبات کی پاکیزگی ولطافت اور ندرت تعبیر ہے، پانچویں خصوصیت بیان کا خلا یعنی ادھوری بات کہہ کر اس کو پورا کرنا ذہن سامع پر چھوڑ دینا۔ یہ انوٹ مومن کی خصوصیت ہے اور آل رضا کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔

یہ ہیں وہ خصوصیات جن پر رضا کی شاعرانہ انفرادیت قایم ہے جسے اگر آپ چاہیں تو اشارات لطیف اور صحیح واردات محبت کی شاعری بھی کہہ سکتے ہیں۔ ذیل کے اشعار سے آپ کو اندازہ ہوسکے گا کہ رضا کا رنگ تغزل کتنا لطیف وپاکیزہ ہے :۔

جو نظر ملی تو یہ سوچ تھا کہ سوال آپ سے کیا کروں ۔۔۔ جو کیا سوال تو سوچ ہے کہ جواب آپ نے کیا دیا

ان سے عہدِ ترکِ تکلم — اُف رے محبت یہ بھی گوارا
آپ تو جیتے اپنی بازی — اپنی بازی میں کب ہارا

چھیڑ دی ظلم کی تو جیسے سلامت رہیئے — شرم آئی بھی تو آیا نہ پشیماں ہونا

ہم نے بے انتہا وفا کر کے — بے وفاؤں سے انتقام لیا

کھلے ہیں پھول جو ایسے میں تم چلے آتے — یہ اہتمام بہاراں نہ رائگاں جاتا

بھری بہار کے دن میں خیال آہی گیا — اُجڑ نہ جاتا تو پھولوں میں آشیاں ہوتا

مجھے حق ہے انکے دل پر، یونہی فرض کر لیا تھا — مگر اب رضا ہے مشکل یہ خیال آکے جانا

یہ کیوں کہوں کہ میسر قرار ہو نہ سکا — سکونِ دل پہ مگر اعتبار ہو نہ سکا

جوشِ طوفاں نہ اترائے ابھی عالمِ آب — ڈوبنا بھی ہمیں آتا ہے جو ساحل نہ رہا

کس سوچ میں ہے او آنے والے — ٹھہرا رہے گا جیسے "زمانہ"
کیا کہنے جائیں ان کے در پر — کہنا یہی ہے "پھر دل نہ مانا"

جو آپ وجہ نہ پوچھیں تو ایک بات کہوں — بغیر آپ کے مجھ سے جیا نہیں جاتا
یہ اور بات ہے، جب بھی اٹھا دئے جائیں — تمہاری بزم سے لیکن اٹھا نہیں جاتا

ہوا کے رخ پہ سنبھل کر چلی تو تھی کشتی — مگر وہ رخ تھا کہ طوفان ہی اٹھا کے رہا

ملال کو بھی یہ ضد، اب ترا خیال نہ آئے — خیال آکے رہا اور ملال جا کے رہا

بس یہی تھا ان کو پتھر دل پہ ناز — ظلم فرمائیں !، ترس کیوں آگیا ؟
وضع خود داری نباہی تو مگر — اے رضا دانتوں پسینا آگیا

بناتے ہی چلے جاتے ہو دیوانہ تو کیا ہوگا — یہ ان سے پوچھتے لیکن بُرا مانا تو کیا ہوگا
محبت میں بہت کچھ آگئی دیوانگی، لیکن — محبت جس نے پہلے کی وہ دیوانہ رہا ہوگا

یونہی تو بیتابی میں اس محفل سے اُٹھ جانا پڑا — کیا کہوں، پھر کیا ہوا جب دل کو سمجھانا پڑا
زندگی کی تلخیٔ بیچارگی کو کیا کہوں — لذتیں کتنی تھیں جن کو بھول ہی جانا پڑا
کیا عجب، کچھ بن کھلی کلیوں نے سوچا ہو رضا — کھل کے کیا ہوگا اگر کھلتے ہی مرجھانا پڑا

کھلتے پھولوں کی یہ کہانی دل کو نہ کیوں تڑپائے بہت — شاخوں پہ کم رہنے پائے، ہاتھوں میں کمھلائے بہت
کچی کلیاں توڑ کے رکھ دیں پانی میں کھل اُٹھنے کو — یوں جو تمناؤں سے کھیلے، کھیل کے ہم پچھتائے بہت

پہلو میں ہے بس اتنی اب یادگار دل کی — پہلے پہل اُٹھا تھا اک درد سا یہیں پر

سر کتنا ہی ٹھہرا جو محبت کی نظر میں — ہو جائے رضا ایک محبت کی نظر اور

واسطہ کوئی نہ رکھ کر بھی ستم ڈھاتے ہو تم — کچھ نہیں تو یاد ہی آئے چلے جاتے ہو تم
ان[1] نگاہوں کے بدل دینے پہ قادر ہو مگر — یاد رکھنا آج سے میرے ہوئے جاتے ہو تم

نہ سہی علاجِ غمِ رضا تو ملے مزاج ہی کم سے کم — یہ ہے دل کے درد کا رنگ کیا نہ ستم سے کم نہ کرم سے کم

---

[1] "ان" کا استعمال بے محل ہے اس کی جگہ "اِن" ہونا چاہیے — [2] "تو" کی جگہ "پہ" کہنے کا موقع تھا۔

چھپ نہیں سکتی چاہ کی چتون — روز کہاں تک بات بنائیں
پلکوں پر کیوں آنسو ٹھہرے — تم تو نہ آئے، کس کو بتائیں
دیکھ رہے ہو دل کی حالت — پوچھ رہے ہو آگ لگا کیں؟
ہم سے رضا انھوں نے یہ تو نہیں بتایا — "کیوں یاد آ رہے ہیں" بس یاد آ رہے ہیں
اہلِ قفس قبول ہو تازہ اسیر کا سلام — ہم سے بھی چھٹ گیا چمن اب کے برس بہار میں
آپ کی بزم میں آنے کا نتیجہ معلوم — کل چلے آئے تھے پھر آج چلے آئے ہیں
اب جو پلٹیں تو پلٹے کہیں بنتا ہے رضا — راہِ الفت میں بڑی دور نکل آئے ہیں
تم نے تو ہنس کر آنکھ جھکا لی — چھو گئیں آکر[۱] دل کو نگاہیں
سب بدل جائیں ہم نہ بدلیں گے — اس کو بھی انقلاب کہتے ہیں
کتنی آبادیاں ہیں اس دل سے — جس کو خانہ خراب کہتے ہیں
کبھی ہو سکا ہے حسابِ محبت — کہاں تک گنو گے ہماری خطائیں
آپ کی آنکھوں میں آنسو آ گئے — چھوڑئیے بھی اب غریب آزاریاں
سوچنے لگتا ہے جب نام ترا آتا ہے — ابھی باقی ہے سمجھ تھوڑی سی دیوانے میں
پردہ اُٹھ جانے پہ مٹ جائے گی اے حسرتِ دید — وہ جو اک بات ہے بجلی سی چمک جانے میں
جو نظر پھیر کے خوش ہوتے ہیں وہ کیا جانیں — کیا ہوا کرتا ہے منہ دیکھ کے رہ جانے میں
بس اتنی بات پہ طوفان ابر و باد آیا — یہ کون چین سے بیٹھا ہے آشیانے میں
پوچھیں کس حق سے "بٹھا کر کیوں اُٹھاتے ہو ہمیں" — یہ بھی کوئی خاص طرزِ بزم آرائی نہ ہو
دیکھنا ہے عقوبت کی شکل کیا ہوگی — مری نگاہ محبت کا انتقام تو لو
سمجھوں جفا کا قصد کہ ترکِ جفا کا قصد — یہ شوخیاں نگاہِ پشیماں کے ساتھ ساتھ
دامن چھڑانے والے زرا ہاتھ روک کے — کھنچتی ہے روح جنبشِ داماں کے ساتھ ساتھ
جھپک نہ جائیں کسی وقت منتظر آنکھیں — چلے بھی آؤ بہت راستہ دکھایا ہے
آج تو اس نے میرے دل کا درد — سن لیا اور ہنسی نہیں آئی
جتنے اظہارِ محبت کے طریقے ہیں رضا — کم سے کم اتنی ہی قسمیں بھی ہیں دیوانوں کی
کون رضا اور کیسی محبت — کوئی کہتا تم تو نہ کہتے
جہاں پہ آ کے ملے اتفاق سے دو دل — وہیں سے راہ نکلنے لگی جدائی کی
شمع نے لو دی نثارِ شمع پروانے ہوئے — آپ کیوں محفل میں بیٹھے ہیں بُرا مانے ہوئے
دل کو بھی کیا شوق کی منزل سے ہوتا ہے لگاؤ — راستے ملتے چلے جاتے ہیں پہچانے ہوئے
سوچئے تو حسن کا فرق کچھ نہیں — دیکھئے تو دیکھتے رہ جائیے
اے شانِ کرم، اے جانِ چمن اس جنت کو کیا کہتے ہیں — جب یاد تری آتے آتے پھولوں کی مہک بن جاتی ہے

---

[۱] آکر کی جگہ لیکن ہونا چاہئے۔

میں نے بے قصد بھی لوٹی ہے یہ جلووں کی بہار — مڑگئیں آپ نگاہیں وہ جدھر سے گزرے
ہیں اب طوفان کے قبضہ میں جس کشتی کے ہچکولے — اسی میں سو رہے ہیں خواب ساحل دیکھنے والے
سمجھا کے تھک گئے دلِ خانہ خراب کو — رہنے دے ان کو اور ذرا بے خبر ابھی
جاؤ مگر ابھی تمھیں رخصت نہیں کیا — دیکھو گے کیا نہ ایک نظر پھر ادھر کبھی
وہ آئے یاد، کھلا پھول، پیرہن مہکا — کھڑے ہوں جیسے ابھی سامنے گلے مل کے
ہاں چلے جانا مگر آتے ہی کیوں چھیڑا یہ ذکر — اور کچھ باتیں کرو ٹھہرا ہے دم بھر دل ابھی
کب آپ نے امید دلائی کوئی مگر — کیوں دیکھتا ہوں آپ کی صورت نہ پوچھیئے
رضا جب تک نہ سمجھے تھے محبت کے تقاضوں کو — ہمیں بھی شوق رہتا تھا کوئی امید بر آئے
اتنا ہی کہہ دو کہ اپنا جان کر توڑا ہے دل — تم سلامت کچھ ہماری بھی خوشی ہو جائے گی
چھیڑتے ہو جو کسی دل میں چھپی پھانسوں کو — جانتے بھی ہو کہاں تک یہ کھٹک جاتی ہے
اکبار اُن کو دیکھا تھا جتنے قریب سے — وہ اتنے ہی قریب رہے ہم جہاں رہے
شعلے اب اپنے بس کے نہیں آؤ جل مریں، — جب تک تھے پر بچائے ہوئے آشیاں رہے

اس اقتباس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ رضا کتنے خوش فکر شاعر ہیں اور انداز بیان میں دوسرے غزل گو شعراء سے وہ کتنے متمایز ہیں۔ لیکن ان تمام محاسن کے باوجود ان کا کلام نقایص سے پاک نہیں اور اس کا سبب صرف یہ ہے کہ وہ شعر کہکر دوبارہ اس پر غور نہیں کرتے ۔ مثلاً :۔

۱۔ رضا ہم اور ابھی ان کی راہ دیکھیں گے — جنھیں ہے شوق کہ ہم اور انتظار کریں

دوسرے مصرعہ میں "جنھیں ہے شوق" کا ٹکڑا روانیِ شعر کو کم کر دیتا ہے۔ حالانکہ یہ مصرعہ یوں ہو سکتا تھا :۔

جو چاہتے ہیں کہ ہم اور انتظار کریں

۲۔ تم رضا بن کے مسلمان جو کافر ہی رہے — تم سے بہتر ہے وہ کافر جو مسلماں نہ ہوا

پہلے مصرع میں جو کی جگہ بھی ہوتا تو شعر کا جھول بھی مٹ جاتا اور بیان میں زور بھی پیدا ہو جاتا۔

۳۔ لو شمع کی بڑھتی ہے یونہی اور بڑھے جائے — پروانے جلے جائیں گے پروانے بہت ہیں

پہلے مصرع میں یونہی کی جگہ تو کیا ہونا چاہیئے۔

۴۔ گزر گئی جو گزرنا تھی اب گلہ بھی نہیں — تمھیں پکار کے ہم تھک گئے، سنا بھی نہیں

کس نے نہیں سنا؟ ۔ تم نے کا اظہار ضروری تھا۔

۵۔ یاں تو بہ افراط مگر اُف یہ تکلف — کیا خانۂ مفلس میں لگی آگ بجھائیں

اول تو افراط غزل کی زبان نہیں، دوسرے یہ کہ جب تک اس کے بعد ہے یا تھا نہ کہا جائے مفہوم پورا نہیں ہوتا۔ دوسرے مصرع میں بجھائیں کا فاعل محذوف ہے اور پہلے مصرع میں بھی اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں، اس لئے اگر پہلا مصرع یوں ہو جائے تو یہ دونوں نقص ختم ہو جاتے ہیں :۔ "یاں تو بہت ہے مگر ان کو یہ تکلف"

ﮯ "یہ" زاید ہے ۔ یہ مصرع یوں بھی ہو سکتا تھا :۔ "ادا لوٹی ہے بے قصد کبھی جلووں کی بہار"

۶۔ لذتوں کا یہ دورِ ردِ عمل، جب کہ ہر شے سے وقتِ رخصت ہے

دوسرے مصرع میں وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ "جب ہر شے سے رخصت کا وقت آگیا" لیکن اس میں وہ کامیاب نہیں ہوئے۔

۷۔ لٹتی رہی شباب کے ہاتھوں متاعِ ہوش　ہم آپنے، اتنی دیر نہ جانے کہاں رہے

دوسرے مصرع میں "ہم اپنے" کا محل استعمال سمجھ میں نہیں آیا۔

۸۔ درِ حبیب ملا، سر جھکا کے بیٹھ گئے　ہزار سجدے تھے کس کس کو ہم ادا کرتے

محاورہ ہے سجدہ ادا کرنا نہ کہ سجدہ کو ادا کرنا، اس لئے دوسرے مصرع میں "کس کس کو" محل نظر ہے۔

۹۔ ارے یہ شوق، کہ اپنا انھیں کہا کرتے　مگر یہ ضد کہ اجازت وہ خود عطا کرتے

پہلے مصرع میں فاعل غائب ہے اور دوسرے مصرع میں فعل بیکار۔ دوسرے مصرعہ میں کہ کی جگہ "جو" لکھا جاتا تو دوسرے مصرعہ کا نقص دور ہو جاتا۔

۱۰۔ رکھئے ذرا سنبھال کے تیوری چڑھی ہوئی　ہونٹوں پہ ہے ہنسی، یہ کوئی برہمی ہوئی

"سنبھال کر رکھئے" اردو کا محاورہ ضرور ہے لیکن تیوری کے متعلق یہ کہنا کہ "سنبھال کر رکھئے" درست نہیں، "تیوری سنبھالئے" تو کہہ سکتے ہیں لیکن "تیوری سنبھال کر رکھئے" کہنا نادرست ہے۔

۱۱۔ فرضِ مدافعت کے تصور میں بھی رہتا　ہم سے کبھی ادا نہ کوئی دشمنی ہوئی

"دشمنی ادا ہونا" کوئی محاورہ نہیں۔ لفظ ادا شاید انھوں نے سرزد کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

۱۲۔ اب اشارے سے بھی قاصر ہیں تھکے دستِ دعا　یہ بھی ساتھی ہیں مری میٹھی ہوئی آواز کے

اس شعر کا انداز بیان بہت الجھا ہوا ہے، شاعر غالباً یہ کہنا چاہتا ہے کہ جب دستِ دعا تھک گئے تو اشاروں سے بھی کام لینے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی، حالانکہ بیٹھی ہوئی آواز کے ساتھی یہی اشارے رہ گئے تھے۔ اس صورت میں بھی اور "ہیں" دونوں بیکار ہیں۔ کہنا یوں چاہئے تھا کہ "تھے یہی ساتھی مری بیٹھی ہوئی آواز کے"۔

۱۳۔ جنتِ کیف و سکوں، سایۂ دیوارِ حبیب　دیکھ کر تجھ کو کڑی دھوپ سرک جاتی ہے

مصرعۂ اول کا پہلا ٹکڑا یکسر آورد ہے اور دوسرے ٹکڑے کے ساتھ حرفِ ندا کا استعمال ضروری تھا۔

۱۴۔ اک پھول کبھی تو نے یوں ہنس کے دیا مجھ کو　جو پھول کھلا جب سے وہ تیری نشانی ہے

پہلے مصرعہ میں یوں زائد ہے اس کو نکال دیجئے تو شعر کا مفہوم پورا ہو جاتا ہے۔

۱۵۔ سکون بھی ہے کہیں اضطراب کیا جانے　اک انقلاب، حدِ انقلاب کیا جانے

مصرعِ ثانی میں "اک انقلاب" کی جگہ "خود انقلاب" ہونا چاہئے۔

۱۶۔ ماتھے پہ شکن، لب پہ ہنسی، حسنِ مدارات　اپنا ہی لیا آپ نے اندازِ کرم بھی

"اپنا لینا" اردو کا محاورہ نہیں لیکن اگر آج کل کے استعمال کے لحاظ سے اسے گوارا کر لیا جائے تو بھی "اپنا ہی لیا" ٹھیک نہیں۔

پہلے مصرع میں ہنسی اور مدارات کے ساتھ "ماتھے پہ شکن" کے ذکر کا کوئی موقع نہ تھا۔

۱۷۔ وہ چاہتے تھے مگر بزمِ ناز میں آکر　سلام لے نہ سکے اپنے اہلِ محفل والے

دوسرے مصرع میں اپنے کہنے کا کوئی محل نہ تھا۔

۱۸- محبت سے زیادہ لطف دے آمد محبت کی — مگر ظالم کی آہٹ کیا کبھی معلوم ہوتی ہے

شاعر کہنا یہ چاہتا ہے کہ محبوب کے آنے کی "آہٹ" محبوب کی آمد سے زیادہ پُر لطف چیز ہے۔ لیکن وہ اس خیال کو صحیح طور پر ادا نہ کر سکا۔ خود محبوب کو محبت اور اس کی آہٹ کو "آمد محبت" کہنا درست نہیں۔

۱۹- جنوں کہئے غموں کی انقلابی کیفیت کہئے — خوشی ہوتی نہیں لیکن خوشی معلوم ہوتی ہے

انقلابی کیفیت غزل کی زبان نہیں، پہلا مصرع یوں ہونا چاہئے :-

جنوں کہئے اسے یا غم کی کوئی خاص کیفیت

۲۰- یہ ہے دل کا کیا فسانہ کوئی سلسلہ نہ جانا — کبھی کہہ دیا یہاں سے کبھی کہہ دیا وہاں سے

پہلے مصرع کا دوسرا ٹکڑا پہلے ٹکڑے سے غیر مربوط ہے۔ "نہ جانا" کہنے کا کوئی محل نہ تھا، اگر یہ کہا تھا تو اس کا فاعل بھی ظاہر کرنا ضروری تھا۔

۲۱- شدت وہ درد میں کہ الٰہی تری پناہ — نازک مزاج صاحبِ درماں نئے نئے

دوسرا مصرع پہلے سے کوئی ربط نہیں رکھتا۔

۲۲- ہمدردیوں میں درد کے ساماں نئے نئے — کیا کیا ہیں اک غریب پہ احساں نئے نئے

کیا کیا کہنے کے بعد نئے نئے کہنے کا کوئی محل نہ تھا۔ پہلے مصرعہ میں فعل غائب ہے۔

۲۳- احساسِ محبت اور وہ حسین کیا رس ہی بسی آنکھوں میں — کیا حسنِ تصرف ہوتا ہے جب موتی میں آب آتی ہے

حسنِ تصرف کا استعمال صحیح نہیں۔

۲۴- آنکھوں کی فریبی لذت میں دل کو تہ و بالا کون کرے — نا اہل وفا بیگانہ کو منھ دیکھے کا اپنا کون کرے

فریبِ لذت یا لذت پُر فریب کو فریبی لذت کہنا درست نہیں۔ دوسرے مصرعہ میں منھ دیکھے کا اپنا سمجھ میں نہیں آتا۔

۲۵- اچھی آنکھوں سے جھانکنے کے لئے — پورے چہرہ کی حسنِ سامانی

شعر ناتمام ہے۔ کوئی مفہوم متعین نہیں ہوتا۔ چہرہ کی حسن سامانی بھی کچھ نہیں۔ چہرہ میں حسن ہوتا ہے، حسن سامانی نہیں۔ یہ اور اسی طرح کی متعدد مثالیں نقص بیان و تعبیر کی کلام رضا میں ضرور پائی جاتی ہیں، لیکن محاسن کے مقابلہ میں نظر انداز کر دینے کے قابل ہیں۔

مجموعہ کا نام غزل معلٰی مجھے بالکل پسند نہیں آیا۔ انھوں نے دیباچہ میں اس کی وجہ ظاہر کی ہے لیکن میرے نزدیک معقول ہیں۔ اس کا نام خصوصیات کلام کے لحاظ سے ہوائے گلشن، بوئے گل وغیرہ ہونا چاہئے تھا نہ کہ "بلغ العلیٰ" قسم کا ثقیل نام۔

یہ مجموعہ پانچ روپیہ میں مکتبۂ افکار رابسن روڈ کراچی سے مل سکتا ہے۔

صوفی فلاسفہ

(شیخ المقتول)

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

سلطان المتاہین[1] عمر بن محمد السہروردی جو ۱۲۳۴ء میں الزام زندقہ میں قتل کئے گئے[2]۔ مشرق[3] و مغرب[4] کے محققین کی نظر میں "افلاطونی نظریۂ تصورات میں قدیم ایرانی عرفانیت" کو شامل کرنے کے لئے مشہور ہیں، لیکن میں یہ سمجھنے سے یکسر قاصر ہوں کہ وہ قدیم ایرانی عرفانیت آخر تھی کیا چیز؟

اگر اس "قدیم ایرانی عرفانیت" سے مراد حضرت زرتشت کی تعلیم ہے تو خود پارسی مذہب کے محققین کو اعتراف ہے کہ جناب زرتشت کا مذہب عام مذاہب کی طرح ایک سیدھا سادھا مذہب تھا جس میں فلسفہ اور عرفانیت کی کوئی گنجایش نہیں[5]۔

اگر اس قدیم ایرانی عرفانیت سے مراد مانی کے تعلیمات ہیں تو خود شیخ المقتول نے "کفارِ مجوس اور مانی" کے "قواعد" کو "کفر و الحاد" کی طرف منجر کرنے والا سمجھا ہے[6] اور اگر اس قدیم ایرانی عرفانیت سے مراد "قدیم حکماء فارس مثلاً جاماسپ و فرشادشور و بزرجمہر[7]" کا فلسفہ ہے تو شیخ المقتول کے علی الرغم ان حکماء فارس کا تاریخی وجود بھی ثابت کرنا دشوار ہے چہ جائیکہ اُن کا مزعومہ فلسفہ!

ہاں اگر اس "قدیم ایرانی عرفانیت" سے مراد ایرانی صنمیات ہیں تو اس میں کوئی کلام نہیں کہ حکمۃ الاشراق ان صنمیات سے لبریز ہے اور نہ صرف حکمۃ الاشراق پر ایرانی صنمیات کا اثر ہے بلکہ ھیاکل النور مصنفہ شیخ المقتول کے اس نسخہ سے بھی جسے مطبع السعادۃ مصر نے شایع کیا ہے اور جو شیخ المقتول کے "لڑکپن کی تصنیف ہے[8]" ــــ یہ مترشح ہوتا ہے کہ شیخ المقتول کو اوائل عمر سے ایرانی صنمیات سے شغف تھا۔

ان ایرانی صنمیات کے زیر اثر کبھی شیخ المقتول نے آفتاب کی تعظیم کو طریقۂ اشراق میں واجب سمجھا[9] کبھی ایرانیوں کے اس عقیدہ کو کہ ہر شے کا ایک رب النوع یعنی دیوتا ہے اس روایت سے منطبق کیا کہ ہر شے کا ایک فرشتہ ہے[10] اور کبھی آگ اور تمام انوار کو

---

[1] "حکمۃ الاشراق" مترجمہ مرزا تسوا مطبوعہ حیدرآباد صفحہ ا

[2] A Literary History of The Arabs

[3] حکمۃ الاشراق صفحہ ا ــ [4] "قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ" صفحہ ۲۰

[5] A History of Philosophy Eastern & Western Vol. 2 Page 2

[6] "حکمۃ الاشراق" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۱۰ ۔ [7] حوالۂ سابق ۔ [8] حکمۃ الاشراق" صفحہ ۹ ۔ [9] حوالۂ سابق صفحہ ۳۰ ۔ [10] حوالۂ سابق صفحہ ۱۳۰ ۔

واجب التعظیم قرار دیا۔[1]

لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ شیخ المقتول کے فلسفہ میں ایرانی صنمیات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ حقیقۃً شیخ المقتول کا فلسفہ بھی دوسرے مسلمان فلاسفہ کی طرح نو افلاطونیت سے ماخوذ تھا اور اگرچہ شیخ المقتول نے حکمۃ الاشراق کے آخر میں یہ وصیت فرمائی ہے کہ اس کتاب کو صرف ان لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہئے جو مشائین کے طریقہ میں پختہ ہو چکے ہیں۔ تاہم شیخ مشائین سے متفق نہیں تھے اور اکثر مسایل میں انھوں نے مشائین یعنی پیروانِ ارسطو کی شدید مخالفت کی ہے۔[2]

اس کے برعکس نو افلاطونیت کی حمایت نہ صرف حکمۃ الاشراق میں موجود ہے بلکہ شیخ المقتول کے اوایل عمر کی تصنیف سے، ہیاکل النور میں بھی نو افلاطونیت جلوہ فرما نظر آتی ہے اور اس تصنیف میں بھی کہیں نفس ناطقہ کو نورٌ من انوار اللہ[3] سمجھنے کے باوجود نفس ناطقہ کو خدا سے علٰحدہ سمجھا ہے اور کبھی روح القدس کو عقل فعال سے تعبیر کیا ہے اور عقل اول کے متعلق خالص نو افلاطونی رنگ میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ "اول ما نقش بہ الوجود و اول من اشرق علیہ نور الاول"[4] یعنی عقلِ اول ہی سے تخلیق کی ابتدا ہوئی اور اسی کو سب سے پہلے نور اول نے منور کیا۔

حکمۃ الاشراق میں کبھی عقل اول کو نورِ اقرب سے تعبیر کیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے کہ "نور الانوار کا نور اقرب پر طلوع ہوتا ہے"[5] کبھی "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" کے تحت یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ واحدِ حقیقی سے ایک ہی معلول صادر ہوتا ہے اور نور الانوار سے وسایط کے بغیر ظلمت حاصل نہیں ہوتی[6] اور کبھی اسی "الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد" پر یہ اعتراض کیا گیا کہ اگر نور الانوار سے نورِ اقرب کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا اور نورِ اقرب سے ایک ہی برزخ حاصل ہوئی اور کوئی نور اس سے حاصل نہیں ہوا تو یہ سلسلۂ وجود نورِ اقرب پر رک جائے گا اور کوئی شے انوار و اجسام سے حاصل نہیں ہوگی۔[7]

کبھی فلاطینس کے برعکس یونان کے دوسرے فلاسفہ کا تتبع کیا گیا ہے اور کہیں ان فلاسفہ کا نام لئے بغیر اقرار کیا گیا ہے کہ عالم مراد ہے ماسوا اللہ تعالےٰ سے اور ماسوا اللہ کی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث۔ قدیم عقول و افلاک اور ان کے نفوسِ ناطقہ اور کلیاتِ عناصر ہیں۔[8] اور کہیں صریح طور سے بعض فلاسفۂ یونان کا نام لیا گیا اور مفروضہ احادیث سے ان فلاسفہ کے اقوال کی تائید کی گئی مثلاً روح کی قدامت کے سلسلہ میں پہلے افلاطون کا یہ قول پیش کیا گیا کہ نفوس قدیم ہیں پھر اس قول کے بعد اپنا یہ خیال ظاہر کیا کہ افلاطون کا قول حق ہے یہ کسی طرح باطل نہیں ہو سکتا اور آخر میں دو مفروضہ حدیثوں کو یعنی روحوں کے لشکر موجود تھے اور ارواح کو اجساد کی تخلیق سے دو ہزار برس قبل خلق فرمایا گیا مقام استدلال میں پیش کیا گیا۔[9]

خلاصہ یہ ہے کہ شیخ المقتول کا مرکزی نظریہ تو نو افلاطونیت سے ماخوذ تھا، لیکن خود چونکہ نو افلاطونیت مختلف فلسفوں کی آئینہ بردار تھی بنابریں شیخ المقتول کے یہاں بھی ارسطو کے علاوہ دوسرے فلاسفۂ یونان اور علی الخصوص افلاطون کے افکار جلوہ فرما نظر آتے ہیں۔

---

[1] "حکمۃ الاشراق" مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحہ ۵۲۴ — [2] حوالۂ سابق صفحات ۱۹۱ × ۱۸۱ × ۱۲۱ — [3] "ہیاکل النور" مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر۔ صفحات ۱۷-۱۲ — [4] حوالۂ سابق صفحات ۲۸-۲۷ — [5] "حکمۃ الاشراق" صفحہ ۲۸۹۔

[6] "حکمۃ الاشراق" صفحہ ۲۶۹

[7] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۲۸۲

[8] حوالۂ سابق۔ صفحہ ۱۳۱

[9] حکمۃ الاشراق مطبوعۂ حیدر آباد دکن صفحہ ۳۸۲

باب الاستفسار

قصیدۂ مومن کے بعض اشعار

(سید حبیب الرحمان - بریلی)

اس سے قبل آپ نے نگار میں مومن کے ایک قصیدہ کے بعض مشکل اشعار کی صراحت فرمائی تھی اور اس قصیدہ کے اکثر مشکل الفاظ کے معنی بھی تحریر فرمائے تھے، لیکن ضرورت تھی کہ اس قصیدہ کے ہر ہر شعر کا مطلب بیان کیا جا[تا] کیونکہ اس کے بعض اشعار اتنے مشکل ہیں کہ کسی کے سمجھ میں نہیں آتے۔ میں نے متعدد پروفیسروں سے بھی دریافت کیا لیکن ان کی سمجھ میں بھی نہیں آئے۔ بہر حال یہ جسارت تو میں نہیں کر سکتا کہ قصاید مومن کے تمام مشکل اشعار کی شرح لکھنے کی درخواست آپ سے کروں، لیکن یہ ضرور چاہتا ہوں کہ جو اشعار میری سمجھ میں نہ آئیں وہ وقتاً فوقتاً آپ کو لکھتا رہوں اور آپ ذریعۂ نگار ان کی تشریح کرتے رہیں۔

فی الحال یہ چند اشعار پیش کرتا ہوں۔ زحمت نہ ہو تو ان کے معنی سمجھا دیجئے۔

۱۔ ذروۂ اوج سے برجیس کو رفعت ہو جائے		ثور میں زہرہ کرے مہ کے قراں سے انکار

۲۔ تا کہ ہو جائے ہر آزار کا مصدر ایک ایک		سخت تحسین کو ہے دفع طبیعت پہ قرار

۳۔ بندھے امید گر ایک خوشۂ گندم کی مجھے،		مہر تحویل سے ہو برج شرف کے بیزار

۴۔ گر حصول از رہ سلوک کی سمجھوں میں دلیل		ناخن شیر سے سینۂ خورشید فگار

۵۔ خون کے میرے ارادہ سے ہو اذبح سعد		قتل پر میرے کمر باندھے ہے شکل جبار

۶۔ زیست اپنی ہے تو تربیع و تقابل کے سوا		بھول جاویں گے منجم جو ہیں باقی انظار

(نگار) آپ نے جتنے اشعار نقل کئے ہیں وہ سب اصطلاحات نجوم سے متعلق ہیں اور اگر وہ اصطلاحات معلوم ہوں تو پھر ان کا سمجھنا مشکل نہیں۔

مومن نے یہ قصیدہ حضرت عثمان کی منقبت میں لکھا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس میں بکثرت تلمیحات و اصطلاحات نجوم سے کام لیا ہے۔ آپ کے منقولہ اشعار قصیدہ کے اس حصہ سے تعلق رکھتے ہیں جس میں مومن نے اپنی زبوں طالعی کا ذکر کیا ہے اور چونکہ مومن ماہر علم نجوم تھا اور سیاروں کی گردش کے اثرات کا قایل، اس لئے ان اشعار میں اپنی بدبختی کا سبب گردش سیارگان ہی کو قرار دیتا ہے اور اس سلسلہ میں اس نے نجوم کی بعض اصطلاحات استعمال کی ہیں، جن سے عام طور پر لوگ ناواقف ہیں۔

اس قصیدہ میں مومن اپنی زبوں طالعی کا بیان اس شعر سے کرتا ہے:-

اے شہ پایہ فزا، مدح سرا گر سرا،		پستی بخت نگوں سارنے ہو شکوہ گزار

اور پھر اصطلاحاتِ نجوم میں وہ شکوہ شروع کر دیتا ہے جس کے تمہیدی چند اشعار آپ نے چھوڑ دئے ہیں۔ مثلاً:-

طالعِ پست کی نسبت سے مرے واژوں چرخ　　بخت تیرہ سے مرے روزِ مہ انور تار
بدز یا جوز دن اور رات شب یلدا ہے[1]　　دونوں نقطوں پہ ہے یوں ہمسری لیل و نہار
میرے اقبال کا آجائے اگر دور قریب　　تو ثوابت سے گراں رد ہوں نجوم سیار

یہ غالباً آپ کی سمجھ میں آگئے ہوں گے، اس لئے آپ نے ان کا ذکر نہیں کیا۔

آپ کے منقولہ اشعار کا مطلب یہ ہے:-

۱- ذروہ (عروج، بلندی) — برجیس (سیارہ مشتری جسے قاضی فلک بھی کہتے ہیں) — رجعت (واپس لوٹ آنا)۔
ثور (ایک برج کا نام) — قران (دو سیاروں کا ایک برج میں اجتماع)۔
مشتری کا گردش کے انتہائی عروج پر پہونچ جانا اور برج ثور میں زہرہ اور قمر کا اجتماع یا قران، بڑی فال نیک سمجھا جاتا ہے لیکن مومن کہتا ہے کہ میری بدبختی کا یہ عالم ہے کہ میرے طالع کا مشتری انتہائی عروج پر پہونچ جانے کے بعد بھی فوراً لوٹ جاتا ہے اور برج ثور میں زہرہ اور قمر کا قران ہوتا ہی نہیں۔

۲- نحسین (دو منحوس سیارے زحل اور مریخ) — دفعِ طبیعت (طبعی یا فطری ترقی کو روکنا)۔
لفظ سخت کا تعلق نحسین سے نہیں بلکہ قرار سے ہے یعنی ان دونوں نحس سیاروں نے آپس میں فیصلہ کر لیا ہے کہ وہ مجھے ترقی نہ کرنے دیں گے اور ان میں سے ہر ایک علٰحدہ علٰحدہ مجھے آزار پہونچائے گا۔

۳- مہر (آفتاب) — برج شرف (برج حمل) — تحویل (لوٹنا)
جب سورج برج حمل کی طرف لوٹتا ہے تو گرمی کا زمانہ شروع ہوتا ہے اور اسی وقت گیہوں پکتا ہے۔
مومن کہتا ہے کہ اگر مجھے کبھی ایک خوشۂ گندم کی امید پیدا ہوتی ہے تو برج حمل میں سورج کی تحویل بھی ختم ہوتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا خوشۂ گندم ناپختہ رہجاتا ہے۔

۴- شیر سے مراد برج اسد ہے۔ اور زرِ مسکوک سے اشرفی — مطلب یہ ہے کہ میں ایسا بدبخت ہوں کہ اگر آفتاب کو دیکھ کر میں یہ خیال کروں کہ اس طرح کی اشرفی کبھی مجھے بھی مل سکتی ہے تو برج اسد، خود آفتاب کا سینہ زخمی کر دے، تاکہ اسے دیکھ کر امید حصول زر کی امید مجھ میں پیدا نہ ہو سکے۔

۵- سعد ذابح اور جبار دونوں ستاروں کے اجتماع کی مختلف صورتیں ہیں۔ سعد ذابح ستاروں کی اس شکل کو کہتے ہیں جو ایک شمشیر بکف قاتل یا ذابح (ذبح کرنے والے) کی صورت متصور ہوتی ہے۔ اور جبار میں ایک مسلح سپاہی کی سی۔ مدعا یہ کہ سعد ذابح کو ذابح اس لئے کہتے ہیں کہ وہ میرے قتل پر آمادہ ہے اور جبار کو جبار اسلئے کہتے ہیں کہ [illegible] میرے قتل پر کمربستہ ہے۔

۶- تربیع (دو ستاروں کے درمیان تین برجوں کا فاصلہ) — تقابل (دو ستاروں کے درمیان چھ برجوں کا فاصلہ)۔
انظار (جمع ہے نظر کی۔ نجومیوں کی اصطلاح میں ستاروں کی رفتار کے رُخ کو نظر کہتے ہیں) — نجومیوں کے یہاں سیاروں کی وہ نظریں جنھیں تربیع و تقابل کہتے ہیں دونوں نحس ہیں — مومن کہتا ہے کہ میں ایسا ازلی بدنصیب ہوں کہ جبتک میری زندگی ہے، نجومیوں کو تربیع و تقابل کی منحوس نظروں کے سوا سیاروں کی کوئی اور نظر سامنے آئے ہی گی نہیں اور وہ

---

[1] انتہائی گرم مہینہ کے ابتدائی آٹھ دن۔

تمام دوسرے اشعار بھول جائیں گے۔

اس میں شک نہیں کہ مومن کے تمام وہ اشعار جو اس قسم کی تلمیحات سے تعلق رکھتے ہیں، مشکل ضرور ہیں اور انھیں مشکل ہونا چاہئے، کیونکہ اس زمانہ میں قصیدہ نگاری اور مشکل نگاری ایک ہی چیز تھی جس کا مقصود اپنی قابلیت اور وسعت علم کا اظہار ہوتا تھا۔ لیکن مومن چونکہ طبعی طور پر غزل گو شاعر تھا اس لئے وہ اس مبالغہ آرائی سے گھبرا کر کبھی غزل سرائی تک بھی پہونچ جاتا تھا، چنانچہ اسی قصیدہ میں اس کے یہ اشعار (مطلع ثانی) کے ملاحظہ ہوں:-

نیک نامی نہ سہی مجھ کو ہے تم سے سروکار — چھوڑ دو آج وفا گر ہو وفا سے بیزار
آگیا لب پہ دم اور بات نہ پوچھی تم نے — بوسہ دینے کا اسی منہ سے کیا تھا اقرار
گر تمہیں صحبت اغیار سے پرہیز نہیں — ہم بھی کچھ چارۂ آزار کریں گے زنہار
وہ چلے محفل دشمن میں جو ہو ماہ لقا — مجھ کو چھیڑا نہ کرو تم سے کہا ہے سو بار

اور میں مومن کی اسی متغزلانہ انفرادیت کا دلدادہ ہوں۔

ادب و تنقید کی معیاری کتابیں

(چوتھائی قیمت پیشگی آنا ضروری ہے)

دعوتِ فکر و نظر

تاب جاں بخشی بے صرفہ ستم لاتا کون
وہ تو یوں کہئے مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں

جولائی کے نگار میں اربابِ سخن سے استدعا کی گئی تھی کہ وہ مندرجۂ بالا شعر پر اظہار خیال فرمائیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں متعدد خطوط مختلف طبقہ کے شعراء کی طرف سے موصول ہوئے۔

ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ کبھی کبھی محض ترکیب الفاظ کی وجہ سے شعر کا مطلب سمجھنا کتنا دشوار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ بعض کے نزدیک شعر لغو و مہمل قرار پاتا ہے اور بعض کے نزدیک بہت بلند و پاکیزہ!

فی الحال چند اہم خطوط پیش کئے جاتے ہیں، جس کے مطالعہ کے بعد ایک نیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ لفظ بے صرفہ کا صحیح مفہوم کیا ہے، ممکن ہے یہ لفظ محتمل الضدین ہو یعنی اس کے معنی عبث، بے سود بھی ہوں اور حد سے زیادہ بھی۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اکابر شعراء کے کلام میں اس کے محل استعمال پر غور کیا جائے۔

بہرحال میں اپنی رائے محفوظ رکھتے ہوئے چند خطوط یہاں پیش کرتا ہوں۔ (نیازؔ)

(جناب مرزا جعفر علی خاں اثرؔ لکھنوی)

پہلے الفاظ کے معنی لیجئے:۔

تاب = برداشت کی طاقت۔

جاں بخشی = ایسے جرم یا خطا کا عفو جس کی سزا موت ہو۔

بے صرفہ ستم = ایسا ستم جس کی حد و نہایت نہ ہو اور بڑی بیدردی و بے باکی سے توڑا جائے اور ربانیٔ بیداد کو مطلق رحم نہ آئے۔

لاتا کون = کوئی گوارا نہیں کر سکتا تھا۔

لہٰذا پہلے مصرع کا یہ مطلب ہوا کہ ایسا ستم برداشت کرنا مشکل تھا جو بے پایاں ہے، تاہم جان لیوا نہیں بلکہ مشق ستم جاری رکھنے کے لئے ہر مرتبہ تڑپتا، سسکتا، بلکتا، ادھ موا چھوڑ دیتا ہے۔

دوسرے مصرع کا مطلب یہ ہے مجھے ایسے ستم کا تختۂ مشق رہنا گوارا ہے اور فکر درماں سے بے نیاز ہوں (کیونکہ لذت درد کو درماں درد پر ترجیح دیتا ہوں جو عاشقوں کی شان ہے)۔

شعر میں "تاب جاں بخشی بے صرفہ ستم" کی بانکی ترکیب کو جتنا بھی سراہا جائے کم ہے۔ ایک وسیع خیال ایک بدیع اسلوب سے چند الفاظ میں ادا ہو گیا۔ ستم ہے اور حد کا ستم ہے، تاہم موجب ہلاکت نہیں بلکہ جاں بخش ہے گو یہ جاں بخشی بر بنائے [illegible]

بلکہ مشق ستم جاری رکھنے کے لئے ہے۔ عاشق کو معشوق کی یہ ادائے ناز اس لئے پسند ہے اور دل میں کھُب گئی ہے کہ لذت درد کو درمان درد سے بہتر سمجھتا ہے۔

تاہم میری نکتہ چیں طبیعت کہتی ہے کہ تکمیل شعری میں ایک آنچ کی کسر رہ گئی۔ پہلے مصرع میں "لاتا کون" سے "کیا لاتا" کہیں بہتر ہوتا۔ "لاتا کون" میں تعمیم ہے۔ "کیا لاتا" میں تخصیص ہے۔ قائل شعر دوسروں سے خالی الذہن ہو کر اپنا حال بیان کر رہا ہے یعنی کہ میں تاب کیا لاتا نہ کہ کون تاب لاتا۔

دوسرے مصرع میں "وہ تو یوں کہئے" صحت زبان و لطافت بیان دونوں کے خلاف ہے۔ میری ناقص رائے میں مصرع کی یہ صورت بہتر ہوتی :- "وہ تو کہئے کہ مجھے فکر مداوا ہی نہیں" - ترمیم کے بعد شعر اس طرح ہوگا :-

تاب جاں بخشیٔ بے صرفہ ستم کیا لاتا　　وہ تو کہئے کہ مجھے فکر مداوا ہی نہیں

اصل شعر سے موازنہ کے بعد فیصلہ کیجئے۔

"اڑتی ہوئی خبر ہے زبانی طیور کی" کہ جب میر "صاحب قبلہ" نے زیر نظر شعر عالم تمثال میں سنا تو ایک ٹھنڈی سانس بھری اور زیر لب فرمایا ؎

"ان صحبتوں میں آخر جانیں ہی جاتیاں ہیں
نے حسن کو ہے پروا، نے عشق کو محابا" (میر)

(سعادت نظیر)

پہلے مصرع کی نثر یوں ہوگی کہ بے صرفہ ستم کی جاں بخشی کی کون تاب لاتا؟ اگر بے صرفہ ستم کی ترکیب بدل دیں تو ستم بے صرفہ ہوگا اور نثر یوں ہوگی ستم بے صرفہ کی جاں بخشی کی کون تاب لاتا؟

"وہ تو یوں کہئے مجھے فکر مداوا ہی نہیں" سے واضح ہوتا ہے کہ مجھے فکر مداوا ہی نہیں اس لئے میں ستم بے صرفہ کی جاں بخشی کی تاب لاتا ہوں۔ یہ تو ہوئی میری دانست میں شعر کی نثر، اور رہی معنی کی بات سو جس طرح ستم بے صرفہ کی جاں بخشی بے معنی ہے، جاں بخشی کی تاب لانا بھی اس سے کم بے معنی نہیں۔

پورے شعر کی نثر یوں ہوئی، "اگر مجھے فکر مداوا ہوتا تو میں ستم بے صرفہ کی جاں بخشی کی تاب نہ لاتا" جس سے کوئی معنی مفید متبادر نہیں ہوتے۔

اگر تاب کو ستم سے متعلق کر کے بے صرفہ کا الحاق جاں بخشی سے کریں تو معنی یہ ہوں گے کہ بے صرفہ جاں بخشی کے ستم کی کون تاب لاتا گویا ان کی بے صرفہ جاں بخشی ایک ستم ہے، مجھے فکر مداوا ہوتی تو میں اس ستم کی تاب نہ لاتا مگر اس کا بھی کوئی اصولی امکان شعر مابحث میں نہیں پایا جاتا۔

(کاشف الہاشمی - اُجین)

مفہوم شعر الفاظ شعر سے متبادر ہے۔ مگر پرشکوہ الفاظ نے شعر کو الجھا دیا ہے۔

دوسرا مصرع اگر "وہ تو کہئے کہ مجھے فکر مداوا ہی نہیں" ہوتا تو بہتر تھا۔ مگر مضمون اتنا پیارا اور خیال اتنا بلند ہے کہ عیب

شعر کے حسن کو غارت نہیں کرتا ۔ بحیثیت مجموعی شعر نہایت پاکیزہ، معیاری اور بامعنی ہونے کے ساتھ ہی ساتھ شاعر کے علوئے فکر، اور خلوص یقین کا ترجمان ہے ۔ بنیادی خیال یہ ہے کہ : شاعر زندگی کو ایک ایسے ستم کا نتیجہ سمجھ رہا ہے جو بے فایدہ اور ناقابلِ برداشت ہے ۔ مگر جب وہ یہ دیکھتا ہے کہ عالمگیر قانونِ حیات کی رو سے زندہ رہنے پر مجبور ہے تو اپنی مجبوری پر وہ عالی ظرفی بلند حوصلگی اور ضبط و تحمل کا پردہ ڈالتے ہوئے اپنی بے نیازی کا اظہار ان الفاظ میں کرتا ہے ۔

بے فایدہ ستم کے بدولت ملی ہوئی زندگی کا گوارا کرنا کسی کے بس کی بات نہیں اور کوئی متنفس ایسا نہیں جو اسے برداشت کر سکے مگر میں اس کو محسوس ہی نہیں کرتا اور اس تکلیف سے نجات پانے کی تدبیر کی فکر ہی نہیں کرتا ۔

(فضا کوثری)

جریدہ "نگار" جولائی ۱۹۶۰ء میں "دعوتِ فکر و نظر" کے عنوان سے جو شعر شایع ہوا ہے ۔ اس کے اندر مجھے تو کوئی خوبی نظر نہیں آئی لفظوں کا ڈھکوسلا ہے ۔

"تاب" کا تعلق "لاتا" سے بھدّے قسم کی تعقید لفظی ہے، مگر یہ اس زمانہ کا شعر معلوم ہوتا ہے جب اس پر اتنی گرفت نہیں ہوتی تھی، معنوی اعتبار سے شعر عہدِ موجودہ کی نظر میں قابل داد و ستایش نہیں ممکن ہے اس وقت رہا ہو ۔

شاعر کہتا ہے کہ میں نے فکر مداوا چھوڑ دی ہے اس لئے تاب لا رہا ہوں معشوق کے ایسے ستم کی جو جاں بخشی کے پردے میں بے پروائی کے ساتھ کیا جا رہا ہے اگر میں ایسا کرتا تو اور کون مرد افگن عشق تھا جو ایسے ستم کی تاب لاتا جو بڑی بے پروائی کے ساتھ جاں بخشی کے تحت کیا جا رہا ہے ۔ بے صرفہ کے معنی بے پروائی اور بے خیالی ہے، صرفہ کے معنی خیال اور پروا ۔ جیسا کہ شاہ ظفر دہلی نے کہا تھا :-

صرفہ نہیں کاغذ کا مگر بھیجتے ہیں وہ   خط ڈاک میں اندیشۂ محصول سے ہلکا

(پروفیسر سید عظمت اللہ سرحدی ۔ مدراس)

شعر کا بنیادی فقرہ "بے صرفہ ستم" ہے ۔ معنی یہ ہیں :- "مریضِ عشق کو فکرِ مداوا نہیں، اس لئے وہ کسی کی جاں بخشی کی تاب نہیں لا سکتا ۔ ستم کی انتہا جان لیوا ہوتی ہے اور اس میں جتنی کمی ہوگی اس حد تک گویا عاشق کی جاں بخشی ہے ۔ ستم کی کمی کی وجہ سے جو جاں بخشی ہوتی ہے وہ ناقابل برداشت ہے ۔ جسے فکرِ مداوا ہی نہیں وہ اس جاں بخشی کی تاب کیا لائے ۔ شاعر کی تمنا ہے کہ معشوق ستم ڈھانے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھے یہاں تک کہ مریضِ عشق کا خاتمہ ہو جائے ۔"

جامعیت اور معنویت کے لحاظ سے یہ شعر بہت اونچا ہے ۔ فقط والسلام

(سحر عشق آبادی)

شاعر کہنا چاہتا تھا کہ :-

وہ تو یوں کہئے (یعنی خیر گزری) مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں (ورنہ) ستم سے جاں بخشی کی تاب کون لاتا یعنی میں فکرِ مداوا کرتا اور معشوق کے ستم سے نجات چاہتا اور وہ میری جان بخشی کرتا چھوڑ دیتا تو مجھے اس طرح ترکِ تعلق گوارا نہ تھا کیونکہ لطف ہو یا ستم اس سے ایک تعلق تو رہتا ہے ۔ شعر کے الفاظ شاعر کا مفہوم ادا کرنے کے لئے کافی نہیں انتخاب بے صرفہ خلافِ صرفت اور بلا ضرورت اور ایک اضافت کی کمی بھی ہے ۔ "تابِ جاں بخشیِ ستم"۔

بہ ہر رنگے کہ خواہی...

(دانش فرازی)

نشۂ بادہ صاحب نظراں تیرا جمال
اہتزازِ نفسِ نغمہ گراں تیرا جمال
جشنِ خوں باریِ شوریدہ سراں تیرا جمال
تجھ سے روشن مرے محرابِ تخیل کے چراغ
چاک، پیراہنِ گل میں، دلِ مہتاب میں داغ

ورقِ لالہ و گل میں ترے رخ کی جدول
سرِ آفاق شفق رنگ وہ تیرا آنچل
کہیں گیسو کے وہ سنبل، کہیں عارض کے کنول
آئینہ دارِ سحر تیرے تبسم کی بہار
لبِ جاں بخش کی جنبش سے شعاعوں کی پھوار

جلوہ آرائے جہانِ گزراں تیرا خرام
خیمۂ ابر ہو یا سایۂ گل، تیرا مقام
نغمۂ جوئے سبک سیر میں تیرا پیغام
کبھی منت کشِ الفاظ نہ تھا روئے سخن
شاہدِ معنیٔ فطرت کو رہی تیری لگن

تجھ کو تیری ہی نظر سے کبھی دیکھا میں نے
تجھ کو ہر جامۂ صد رنگ میں پایا میں نے
اپنی آنکھوں سے لگایا قدِ رعنا میں نے
تو مرے پیشِ نظر تھا، تیری تصویر نہ تھی
ہائے وہ وقت کہ جب پاؤں میں زنجیر نہ تھی

اب نہیں فکرِ گراں باریِ اسبابِ الم
حسرتِ قربت محرومیِ دیدار کا غم
بے نیازِ خلشِ شوق ہے دل کا عالم
اب ترے عہدِ وفا کا بھی کوئی پاس نہیں
تو مری راحتِ جاں تھا مجھے احساس نہیں

چراغِ کشتہ

(فضا ابن فیضی)

رکا رکا سا نفس ہے چمن میں لالے کا   شکار کھیل رہی ہے سحر اُجالے کا
لہو سے تر ہے جبیں، زہرہ و ثریا کی   کہاں "قیامتِ کبریٰ" جنوں نے برپا کی
جہاں فضاؤں سے صہبائے زندگی برسے   چمن کی روح وہاں ایک پھول کو ترسے
جنوں نے دی ہے نئے حادثوں کو پھر آواز   وہ پھر ہوا ہے درِ کفر کم نگاہی باز

وہی سفینۂ عہدِ رواں وہی دھارے   وہی زمین وہی زلزلوں کے گہوارے
وہی ہوس وہی جرم و گناہ کے سیلاب   یقین و کفر کے تاروں کو چھیڑتی مضراب
پلٹ کے ایک نظر بھی نہ دیکھا دُنیا نے   کراہتے رہے کھا کھا کے چوٹ دیوانے
نظر تمام جراحت، نفس تمام خراش   یہ کائنات ہے یا کوئی چلتی پھرتی لاش
وہی خیال کی تربت وہی خرد کے مزار   وہی نگاہ کا ماتم وہی دلوں کا فشار
وہی ہے ناخنِ تہذیب کی جگر کاوی   وہی تمدنِ وحشی ہے ملک پر حاوی
جبیں پہ مکر و ریا کے دئے جلائے ہوئے   شگوفے گویا شراروں کا بوجھ اُٹھائے ہوئے

اس انقلاب پہ حیراں ہیں منبر و محراب   کہ جامِ شیخ میں ہے کن صنم کدوں کی شراب
وہی فضا ہے وہی نفرتوں کی گُلکاری   وہی ہے عقل و سیاست کی گرم بازاری
وہی جنوں ہے وہی چاک آستینوں کے   غبار دُھل نہ سکیں کے ابھی جبینوں کے
یہ ریگ زارِ حوادث یہ موت کے جنگل   نچوڑتے ہیں لہو آستین سے بادل
گزر گئی جو ستاروں پہ رات کیا جانے   چلا ہوں اپنے اندھیروں میں ٹھوکریں کھانے
نگاہ و فکر کے سورج چمک رہے ہیں، مگر   شبوں کی مہر ابھی ثبت ہے سویروں پہ

نظر میں ظلمتِ ماحول کا بسیرا ہے
جہاں چراغ ہیں روشن وہیں اندھیرا ہے

غزلیات

(شفقت کاظمی)

کبھی جو تذکرۂ اہلِ غم چلا ہوگا ۔ تری زباں پہ مرا نام آگیا ہوگا
رہیں گے تنگ دو عالم سے بے نیاز وہی ۔ بقیدِ ظرف ترا غم جنہیں ملا ہوگا
شکایت اُن کے تغافل کی بعد میں ہوگی ۔ ابھی تو شکوۂ تقدیرِ نارسا ہوگا
ترے فراق میں گزرا جو حادثہ ہم پر ۔ زبانِ خلق سے تو نے بھی سُن لیا ہوگا

حضورِ دوست اشاروں میں بات کیا شفقتؔ
بیانِ حال جو ہوگا سو برملا ہوگا

آج حیراں ہیں یوں آپ سے مل کے ہم ۔ جیسے اب تک نہ تھے آشنا آپ سے
ہم نے جو بات ظاہر نہ کی آپ پر ۔ لوگ کہتے رہے برملا آپ سے

(شفا گوالیاری)

راہوں کا نشاں یاد نہ منزل کا پتا یاد ۔ وارفتگیٔ شوق میں کچھ بھی نہ رہا یاد
تلواریں سی چلتی ہیں اسیروں کے دلوں پر ۔ زنداں میں جب آتی ہے گلستاں کی ہوا یاد
اے دوست کلیجہ مرا آجاتا ہے منھ کو ۔ للّٰہ نہ گزری ہوئی باتوں کی دلا یاد!
اے دوست تری محویتِ یاد میں مجھ پر ۔ ایسی بھی گھڑی آئی کہ تو بھی نہ رہا یاد

(متین نیازی)

آغازِ وفا کا وہ عالم، وہ پہلی نظر، وہ حُسنِ کرم ۔ وہ دور نہ آیا لوٹ کے پھر، وہ کیف میسر ہو نہ سکا
نہ آسودہ مسرت ہے نہ غم سے ۔ دلِ ناداں تری منزل کہاں ہے
سرِ منزل اکیلے ہم نہیں ہیں ۔ ہمارے ساتھ سارا کارواں ہے
اسی کو کہتے ہیں اہلِ نظر شباب اے دوست ۔ یہ اضطرابِ مسلسل، یہ پیچ و تاب اے دوست
کہا تھا کس نے کہ پھر وعدۂ وفا کر لے ۔ بڑھا دیا ہے بہت تو نے اضطراب اے دوست
اتنا مجبور نہ آئینِ وفا سے ہو کوئی ۔ داستانِ غمِ پیہم بھی سنائے نہ بنے

پردہ داریٔ محبت بھی عجب شے ہے متینؔ
بات کہتے نہ بنے، بات چھپائے نہ بنے

(جاوید حیدرآبادی)

عشق کی بنیاد ہی پر ہے بنائے زندگی ۔ عشق بھی اک زندگی ہے ماورائے زندگی
ہر نفس بارِ گراں ہے ہر قدم دشوار تر ۔ آپ کی دوری میں کیونکر راس آئے زندگی

(غنی احمد غنی)

غم حبیب مجھے راس آگیا ورنہ　　حیات کیسے گزرتی غم حیات کے بعد
یہی تو ایک سہارا حیات شوق کا تھا　　میں کیا کروں گا ترے درد سے نجات کے بعد
کرم سے اپنے گرانبار اس قدر بھی نہ کر　　کہ سر اٹھا نہ سکوں تیرے التفات کے بعد

(سعادت نظیر)

اُن کی موجیں ہیں اُن کا دریا ہے　　ہاتھ دھو بیٹھے ہیں جو ساحل سے
زندگی اُس کی زندگی ہے، نظیر　　جس کو نسبت ہو اُن کی محفل سے
ہے چمن میں آج کل دورِ خزاں　　ہم کہاں دل اپنا بہلانے چلے
زلفِ دوراں گیسوئے جاناں نہیں　　کس کو سلجھانے یہ دیوانے چلے؟

(اکرم دھولیوی)

ہر اک خوشی خیال ہے، ہر اک امید خواب ہے　　ترے بغیر زندگی خراب تھی، خراب ہے
یہ دردِ غم ہے مستقل، عبث ہیں آپ منفعل　　کہا نہیں کہ حالِ دل ازل ہی سے خراب ہے

ترجمہ رُباعیات خیام

(طالب جے پوری)

دُنیا سے امیدِ لطف و احساں بیکار　　بیکار ہے فکرِ سرو ساماں بیکار
درماں طلبی درد بڑھا دیتی ہے　　دل درد کا خوگر ہو تو درماں بیکار

یارب! یہ کریمی کہ ستم ہے تیرا　　عاصی کے لئے نہیں ارم ہے تیرا
بخشا جو اطاعت پہ تو کیا بات ہوئی　　بخشے جو گنہ پر تو کرم ہے تیرا

ناداں سے کبھی دل نہ لگانا طالب　　نا اہل کو محرم نہ بنانا طالب
گر راز ہو کوئی تو کسی اور سے کیا　　ممکن ہو تو خود سے بھی چھپانا طالب

مطبوعات موصولہ

دیہاتی معالج یہ کتاب دو جلدوں میں ہمدرد (وقف) لیبوریٹریز دہلی نے اس مقصد کے ساتھ شایع کی ہے کہ دیہات کے رہنے والے جو شہری ذرایع علاج سے محروم ہیں، خود دیہات ہی میں میسر آنے والی اشیاء اور جڑی بوٹیوں سے حادثات و امراض کا مقابلہ کر سکیں۔

اس میں اسباب امراض اور احتیاطی تدابیر کی بھی صراحت کر دی گئی ہے تاکہ دیہات کے رہنے والے بیماریوں سے محفوظ رہ سکیں۔

ہمدرد دواخانہ نے یہ کتاب شائع کر کے ملک کی بڑی عظیم خدمت انجام دی ہے اور ضرورت ہے کہ یہ کتاب ہر گھر میں ہر وقت سامنے رہے اور بار بار اس کا مطالعہ کیا جائے، علاوہ اسکے یہ بھی ضروری ہے کہ تمام زبانوں میں اس کا ترجمہ کر کے سارے ملک کو اس سے فایدہ اٹھانے کا موقع دیا جائے تو اس کا افادہ اور زیادہ عام ہو جائے گا۔

کتاب تمام ضروری نقوش و تصاویر کے ساتھ نہایت نفیس کاغذ پر بہترین طباعت کے ساتھ شایع کی گئی ہے اور یہ دونوں جلدیں جو ۵۰۰ صفحات کو محیط ہیں پانچ روپیہ آٹھ آنے میں ہمدرد لیبوریٹریز دہلی سے مل سکتی ہیں۔

اُردوئے معلّٰی رسالہ ہے اُردو کا جو دہلی یونیورسٹی کے شعبۂ اُردو کی طرف سے سال میں دو بار شایع ہوگا۔ پہلا شمارہ غالب نمبر شایع ہو چکا ہے اور دوسرا زیر ترتیب ہے۔

اس رسالہ کے مدیر اعلیٰ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی (دہلی یونیورسٹی شعبۂ اُردو کے صدر) ہیں اور ان کے اکثر نقاد کار بھی اسی یونیورسٹی سے وابستہ ہیں - یہ شاید کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ اب سے دو سال قبل دہلی یونیورسٹی میں شعبۂ اُردو کا کوئی وجود نہ تھا بلکہ اس کا تصور بھی کسی کے ذہن میں نہ آسکتا تھا، لیکن یہ محض ڈاکٹر فاروقی کی غیر معمولی کوششوں کا اعجاز تھا کہ وہاں شعبۂ اُردو بھی قایم ہو گیا، اس کے لئے ایک معقول گرانٹ بھی منظور ہو گئی، ایک شعبہ قدیم مخطوطات کی نشر و اشاعت کا بھی قایم ہو گیا اور اسی کے ساتھ ایک بلند پایہ جریدہ کی بنیاد بھی پڑ گئی۔

ڈاکٹر فاروقی اس وقت قدر اول کے ادیبوں و نقادوں میں بھی ایک خاص امتیاز کے حامل ہیں اور متعدد ادبی و تنقیدی کتابوں کے مصنف - کہا جاتا ہے کہ ان کا سب سے بڑا تنقیدی کارنامہ جو بجائے خود ایک ادبی شاہکار بھی ہے، میر سے تعلق رکھتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کی ہر تصنیف اور ان کا ہر مقالہ نوشتۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔

کتنی خوشی کی بات ہے کہ یہ رسالہ انھیں کی نگرانی و ادارت میں شایع ہو رہا ہے اور ہمیں امید ہے کہ وہ زبان کی بڑی گراں قدر خدمات انجام دے گا۔

پہلی اشاعت میں غالب کے متعلق جو معلومات فراہم کی گئی ہیں وہ نہ صرف اہم و دلچسپ ہیں بلکہ ان میں سے بعض نئی بھی ہیں۔

کعبہ میں صنم خانہ جناب ڈاکٹر سلام سندیلوی کی تالیف ہے، جس میں انھوں نے عہد امیر خسرو سے لے کر عہد حاضر تک کی ان نظموں کو یکجا کر دیا ہے جو ہندوؤں کے تہواروں سے تعلق رکھتی ہیں۔

ان تہواروں میں بسنت، ہولی، دیوالی زیادہ اہمیت رکھتی ہیں اور انھیں پر اکثر شعراء نے اظہار خیال کیا ہے اور ایسے لب و لہجہ میں جو یکسر خلوص و صداقت کا مظہر ہے۔

اس وقت جبکہ ہندوستان میں ہندو مسلم تعلقات کو بہت زیادہ خوشگوار و پائدار بنانے کی ضرورت ہے، یہ مجموعہ سیاسی اہمیت بھی رکھتا ہے اور ملک کو فاضل مولف کا شکرگزار ہونا چاہئے کہ انھوں نے اُردو ادب کے سرمایہ سے کچھ ایسی چیزیں بھی ڈھونڈھ نکالیں، جو ہندوستان کی مشترکہ قومیت کی تعمیر کے خیال کو زیادہ مستحکم کردینے والی ہے۔

یہ کتاب ۲۰۸ صفحات کو محیط ہے اور تین روپیہ میں نسیم بک ڈپو لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

ادب کا تنقیدی مطالعہ

ڈاکٹر سلام سندیلوی کی تالیف ہے جس میں انھوں نے ہڈسن کی ایک مشہور کتاب کو سامنے رکھ کر بتایا ہے کہ ادب واصناف ادب کا مطالعہ کرنے کے کیا اصول ہیں اور ان کو سمجھنے اور پرکھنے کا صحیح طریقہ کیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس موضوع پر اُردو میں یہ سب سے پہلی معقول کتاب ہے جس میں باوجود ایجاز کے کام کی کوئی بات ترک نہیں کی گئی۔

اُردو میں انتقادی لٹریچر بہت کچھ فراہم ہوگیا ہے لیکن "نقدالانتقاد" کی طرف بہت کم توجہ کی گئی ہے، یہ کتاب اس کمی کو بڑی حد تک پورا کرتی ہے اور ضرورت ہے کہ ہر اہل و نااہل نقاد اس کا مطالعہ کرے۔

اس کے مطالعہ سے ہم نہ صرف مختلف اصناف ادب کی خصوصیات سے واقف ہوسکتے ہیں بلکہ ان نقادوں کے کارناموں پر بھی نقد کرسکتے ہیں، جو لکھتے زیادہ ہیں اور سمجھتے کم ہیں۔

یہ کتاب تین روپیہ میں نسیم بک ڈپو لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

سوز و ساز

مختصر سا انتخاب ہے جناب فاروق بانسپاری کی نظموں کا جسے انجمن تعمیر ادب بنارس نے شائع کیا ہے۔

جناب فاروق ملک کے ان چند مخصوص شعراء میں سے ہیں جن کو دُنیا نے کم پہچانا، حالانکہ وہ بہت زیادہ پہچانے جانے کے قابل تھے۔

جناب فاروق ضلع بلیا کے ایک گاؤں "بانس پارہ" میں پیدا ہوئے (۱۹۰۸ء) اور وہیں سے آپ کی شاعری کا آغاز ہوا۔ سب سے پہلے ۱۹۲۵ء میں اخبار مدینہ نے آپ کا تعارف ملک سے کرایا، لیکن اخباری تعارف کی طرف لوگ کم توجہ کرتے ہیں اس لئے جناب فاروق کی شاعرانہ عظمت کا صحیح اندازہ لوگوں کو نہ ہوسکا۔

فاروق صاحب اقبال سے بہت متاثر ہیں اور انھوں نے اس وقت تک جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق اسی انداز کے اصلاحی، اخلاقی و مذہبی مباحث سے ہے جو اقبال کے یہاں ہم کو نظر آتے ہیں۔ لیکن انھوں نے اپنی انفرادیت کو کہیں ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اس انتخاب میں ان کی ۳۰ نظمیں شامل ہیں اور ان میں سے ہر نظم اپنی جگہ ایک مستقل ہے اعتبار و بصیرت کا نہایت جنچے تلے الفاظ میں نظم گو شعراء میں، ایسا صحیح سوچنے والا اور صحیح کہنے والا شاعر اس وقت مجھے کوئی دوسرا نظر نہیں آتا۔ ہمیں شکریہ ادا کرنا چاہئے انجمن تعمیر ادب بنارس کا جس نے ایسے جوہر قابل کو دُنیا سے روشناس کرایا۔

خدوخال

نمجموعہ ہے جناب اختر رضوانی کی رُباعیوں کا۔ جناب اختر ان چند ہندو شعراء میں ہیں جنھوں نے ہمیشہ اُردو ہی میں شاعری کی اور بڑے جوش و ولولہ کے ساتھ کی۔ اُردو شاعری میں رُباعی کی صنف بڑی مشکل صنف ہے اور اس میں فکر کرنا آسان نہیں۔ لیکن اختر رضوانی چونکہ بڑے حساس و کہنہ مشق شاعر ہیں، اس لئے ان کی رُباعیاں جذبات و فن دونوں حیثیتوں سے قابل قدر ہیں۔ یہ مجموعہ جناب اختر رضوانی سے جالندھر کے پتہ پر مل سکتا ہے۔

۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء

۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی جسے "بغاوت ہند" کہا جاتا ہے، کتنی زبردست و اہم تحریک تھی اس کا صحیح علم آزادی ہند سے قبل بہت کم لوگوں کو تھا اور عوام تو اس سے بالکل ناواقف تھے

کیونکہ انگریزی حکومت کے خوف سے اس کی صحیح تاریخ لکھنے کی کسی میں ہمت نہ تھی، لیکن آزادیٔ ہند کے بعد متعدد کتابیں اس موضوع پر شایع ہوئیں اور اس کا سلسلہ جاری ہے۔

اس عہد کی تاریخ لکھنے والوں میں مولانا امداد صابری بھی ہیں جنھوں نے سب سے پہلے ایک کتاب "۱۸۵۷ء کے غدار شعراء" کے نام سے مرتب کی اور اب اس کا دوسرا حصّہ ۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء کے نام سے شایع کیا ہے۔

مولانا موصوف کو تحقیق و تفحص کا خاص سلیقہ حاصل ہے اور اس کتاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسکی ترتیب میں کتنی کاوش، کتنی جانکاہی اور کس خلوص و صداقت سے کام لیا ہے۔

یہ کتاب صرف مجاہد شعراء کا تذکرہ نہیں بلکہ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کی ایک مستند تاریخ بھی ہے جس سے اُس زمانہ کے احول اور عوامل و واقعات پر بھی کافی روشنی پڑتی ہے۔ اس میں شک نہیں یہ تالیف تاریخ و تذکرہ کے سلسلہ کی بڑی اہم تالیف ہے اور ہمیں امید ہے کہ ملک اس سے مستفید ہوگا۔ ضخامت ۵۰۴ صفحات۔ قیمت سات روپیہ۔ ملنے کا پتہ:۔ مکتبہ شاہراہ، اُردو بازار۔ دہلی

جگر بریلوی انجمن ترقی اُردو علیگڈھ نے دورِ حاضر کے قابل ذکر شعراء کے انتخاب کلام کا سلسلہ شروع کیا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ وہ حضرات جو کسی شاعر کا پورا کلام نہیں دیکھ سکتے وہ اس انتخابی سلسلہ سے فایدہ اٹھائیں۔
اسی سلسلہ کی ایک کتاب یہ بھی ہے جس میں شام موہن لال جگر بریلوی کی غزلوں کا انتخاب پیش کیا گیا ہے۔

جگر بریلوی کا شمار اساتذہ میں ہوتا ہے اور غزل گو شاعر ہونے کی حیثیت سے وہ بہت معروف و مقبول ہیں۔ وہ کلاسکل رنگ کے شاعر ہیں اور بہت شایستہ، صاف ستھرے ذوق کے۔ وہ ان چند شاعروں میں سے ہیں، جو محض شاعر نہیں بلکہ انسان بھی ہیں اور ان کی یہ خصوصیت ان کے کلام سے ہر جگہ ظاہر ہوتی ہے۔

زیادہ مناسب ہوا گر اس سلسلہ میں غزلوں کے انتخاب کی جگہ منتخب اشعار شایع کئے جائیں۔ ضخامت ۴۸ صفحات۔ قیمت بارہ آنے۔

فنونِ لطیفہ اور جمالیات مجموعہ ہے جناب محمد مظفر حسین صاحب بہاری کے سات مقالوں کا جو انھوں نے مختلف اوقات میں لکھے اور ادبی مجالس میں سُنائے۔ ان مقالوں میں فن و فنکار، فن کی تخلیق و تعمیر، اسکی ہیئتی اقدار اور نظریۂ جمالیات پر گفتگو کی گئی ہے۔ اخیر میں ایک مقالہ جدید آرٹ کے رجحانات پر بھی نظر آتا ہے۔

آرٹ پر جو تنقیدی مقالات لکھے جاتے ہیں، ان کا حُسن یہ ہے کہ وہ خود بھی آرٹ کا نمونہ ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ اس خصوصیت کے لحاظ سے اُردو میں یہ پہلی کتاب ہے ایک ایسے ادیب و فنکار کی جس کو لوگوں نے کم جانا محض اس لئے کہ وہ نہ خود سامنے آئے اور نہ کوئی دوسرا انھیں سامنے لایا۔

ان مقالوں کا اندازِ بیان حد درجہ شگفتہ و دلچسپ ہے اور غالباً اس لئے کہ وہ سب "انشائیہ" (Essay) کی حیثیت رکھتے ہیں۔

یہ کتاب انتقادی لٹریچر میں بڑا مفید و دلچسپ اضافہ ہے اور ضرورت ہے کہ نہ صرف ہمارے ادیب و انشاپرداز بلکہ ہمارے نقاد بھی اس کا مطالعہ کریں اور دیکھیں کہ فنِ نقد کو بھی کتنا دلچسپ بنایا جا سکتا ہے، اگر اسے سلیقہ کے ساتھ پیش کیا جائے۔

قیمت پانچ روپیہ آٹھ آنے۔ ضخامت ۲۰۳ صفحات۔ ملنے کا پتہ:۔ ضیا پبلشنگ ہاؤس مقبرہ جناب عالیہ گولہ گنج۔ لکھنؤ۔

علم بلاغت و عروض ڈھاکہ یونیورسٹی کے نصاب میں علم بیان و عروض کے بھی کچھ حصے شامل ہیں اور انھیں کی تشریح و وضاحت اس کتاب کا مقصود ہے۔ اس کے مولف پروفیسر نظیر صدیقی مشہور ادیب و نقاد ہیں اور انھوں نے نہایت جامعیت کے ساتھ ان فنون کی اصطلاحات کو مثالیں دے دیکر سمجھایا ہے۔

قیمت دو روپیہ۔ ملنے کا پتہ:۔ پاک کتاب گھر ڈھاکہ

آئینۂ اصلاح جناب جوش ملسیانی نے اپنے شاگردوں کے کلام پر جو اصلاحیں دی ہیں ان کو یکجا کرکے اس نام سے شایع کردیا گیا ہے۔ جناب جوش ملسیانی بڑے کہنہ مشق وکثیر التلامذہ شاعر ہیں اور اصلاح کلام کا خاص سلیقہ رکھتے ہیں بعض اصلاحوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فنی ومعنوی دونوں حیثیتوں سے ان کی نگاہ کتنی دوررس ہے۔ "سخنہائے گفتنی" کے عنوان سے جو بسیط مضمون انھوں نے آغاز کتاب میں دیا ہے، وہ جان ہے اس مجموعہ کی جس میں فاضل شاعر نے شاعری کے نکات وغوامض بیان کرکے نہ صرف نومشق شعراء بلکہ ادبی نقادوں کے لئے بھی ایک شاہراہ کھولدی ہے۔

طباعت وکتابت وغیرہ بہت پسندیدہ، ضخامت ۱۵۰ صفحات، قیمت تین روپیہ۔ ملنے کا پتہ:۔ مرکز تصنیف وتالیف نکودر (پنجاب)

زخموں کے چراغ مجموعہ ہے جناب واقف رائے بریلوی کے کلام کا جسے سرفراز قومی پریس لکھنؤ نے حال ہی میں شایع کیا ہے۔ واقف صاحب کا ذوق سخن بھی تقریباً ویسا ہی ہے جیسا آجکل کے نوجوان شاعروں میں عام طور پر پایا جاتا ہے یعنی "وہی ادب برائے زندگی" اور اس سلسلہ میں وہی سب کچھ کہہ جانا جو زبان پر ہے اور دل میں نہیں۔ لیکن واقف صاحب کو یہ امتیاز ضرور حاصل ہے کہ ان کی آوازیں ہمیں ان کی دل کی دھڑکن بھی سنائی دیتی ہے اور اس طرح تمام اصلاحی داعیات سے قطع نظر ہمیں ان کے کلام میں "ادب برائے ادب" بھی بہت کچھ مل جاتا ہے۔ صداقت بڑی چیز ہے، سچائی کے ساتھ اگر کوئی گالی بھی دے تو لطف آجاتا ہے، چہ جائے کہ کوئی معقول بات کہی جائے، اور یہی سچائی واقف کے کلام کی جان ہے، جس میں ہم کو کوئی نامعقول بات بھی نظر نہیں آتی اور پھر بھی معقول ہے۔ یہ مجموعہ دو روپیہ میں مکتبۂ دانش محل لکھنؤ سے مل سکتا ہے۔

تذکرہ یوروپین شعراء اردو مجموعہ ہے ان لکچروں کا جنھیں خواجہ محمد یوسف الدین حیدرآبادی نے اردو مجلس حیدرآباد میں وقتاً فوقتاً پڑھے تھے اور اب انھیں کتابی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ مجموعہ رام بابو سکسینہ کی انگریزی کتاب کا اردو چربہ ہے جس کا اعتراف خود فاضل لکچرار نے بھی کیا ہے، لیکن یوسف کی "زلیخائیت" بھی بہت کچھ شامل ہوگئی ہے اسلئے اس کی حیثیت ذرا مختلف ہوگئی ہے۔

یہ کتاب محض یوروپین اردو شعراء کا تذکرہ ہی نہیں بلکہ اس عہد کی تاریخ بھی ہے ——— جب انگریز یہیں کی معاشرت میں گھل مل گئے۔ ان میں سے بعض شعراء نے تو نہایت مشکل زمینوں میں بھی ایسے صاف وپاکیزہ شعر کہے ہیں کہ پڑھ کر حیرت ہوتی ہے۔

یہ اس زمانہ کی بات ہے جب ایک اجنبی قوم نے اردو کی ترویج وترقی میں اتنا نمایاں حصہ لیا تھا، لیکن اب زمانہ وہ ہے جب خود انھیں بھی کوئی پروا نہیں جو اردو کو اپنی مادری زبان کہتے ہیں۔

یہ کتاب دو روپیہ آٹھ آنے میں مکتبۂ ابراہیمیہ سے مل سکتی ہے۔

سُریلے بول مجموعہ ہے عظمت اللہ خاں مرحوم کے کلام کا جس میں ان کے دو مضمون نثر کے بھی شامل ہیں۔ نظمیں مختلف عنوانات پر ہیں، لیکن سب کی سب غیر عاشقانہ ہیں اور نہایت سادہ زبان میں، یعنی باتیں کام کی اور زبان عوام کی۔ یہ التزام آسان نہیں۔

نثر میں ایک مضمون شاعری پر ہے، دوسرا عروض پر اور دونوں جدتوں سے خالی نہیں۔ افسوس ہے مرحوم کی عمر نے ان کی اہلیت وصلاحیت کا ساتھ نہیں دیا، ورنہ وہ اردو ادب میں کافی صحتمند اضافہ کرتے۔

اس کی قیمت دو روپیہ آٹھ آنے ہے۔ اور ملنے کا پتہ یہ:۔

اردو مرکز۔ گنپت روڈ۔ لاہور

ڈالڈا ماہر بات چیت

کیا چکنائیاں موٹاپے کا باعث ہیں؟

آپ: کیا چکنائیاں موٹا نہیں کرتیں؟

ماہر غذا: اتنا نہیں جتنا آپ سوچتے ہیں۔

آپ: کیا مطلب؟

ماہر غذا: بات یہ ہے کہ کھانے میں جو چکنائی ہوتی ہے وہ بدن میں اتنی جلدی چربی نہیں بنتی جتنی جلدی نشاستے والی چیزیں۔ جیسے کہ چاول یا آلو

آپ: میں سمجھا نہیں۔

ماہر غذا: دیکھئے بات یہ ہے کہ موٹاپا محض آپکی خوراک ہی کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ بہت کچھ اس بات پر بھی منحصر ہوتا ہے کہ آپ اپنی خوراک بخوبی ہضم کر پاتے ہیں یا نہیں۔

آپ: اوہ! اب سمجھا۔

ماہر غذا: موٹاپے کا شکار عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جنکی قوت ہضم ناقص ہوتی ہے۔ زیادہ تر یوں ہوتا ہے کہ نشاستے والی خوراک جب پوری طرح ہضم نہیں ہوتی تو بیشتر بدن میں چربی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

آپ: لیکن چکنائی والی خوراک سے بھی تو یہی ہوتا ہے...

ماہر غذا: نہیں، الٹا تو نہیں چکنائی اُن کھانوں میں سے ہے جو کم سے کم موٹاپا لاتے ہیں۔ کیونکہ اس کا اصلی کام قوت پیدا کرنا ہے۔ بدن میں جو چربی جمع ہو جاتی ہے اُسے بھی جسمانی قوت کا روپ دینے میں چکنائی مددگار ثابت ہوتی ہے۔

آپ: کیا یہ سائنٹیفک طور پر ثابت ہو چکا ہے؟

ماہر غذا: تحقیق اسے قطعی طور پر ثابت کر چکی ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ موٹاپا دُور کرنے کے جدید معالجے میں جو غذا دی جاتی ہے اُسمیں چکنائی اور پروٹین شامل ہوتی ہے — اور کاربو ہائیڈریٹس اور نشاستہ گھٹایا جاتا ہے۔

آپ: تو کیا آپ کا یہ مطلب ہے کہ کھانا کم کھانے اور کم کیلوریز کی غذا کے بجائے، موٹاپا دُور کرنے کا یہ بہتر طریقہ ہے؟

ماہر غذا: ہاں، کیونکہ کھانا کم کھانے اور کیلوریز گھٹانے سے آپ کا وزن تو بیشک کم ہو جائیگا، مگر ایسی غذا، زیادہ چکنائی اور زیادہ [illegible] پروٹین والی غذا کے مقابلے میں کم قوت بخش ہوگی۔

ہم: بات بالکل سیدھی ہے۔ چکنائیاں قوت دیتی ہیں، بہت سی قوت۔ چاول یا گیہوں سے کہیں زیادہ!

آپ: لیکن چکنائی کے براہ راست ذرائع کیا ہیں؟

ہم: تیل — کھانا پکانے کا کوئی بھی تیل، یا ٹھوس چکنائیاں۔

آپ: ... اور کیا یہ سبھی تیل اور چکنائیاں قوت بخش ہوتی ہیں؟

ہم: جی ہاں۔ سبھی۔ لیکن ڈالڈا وناسپتی جیسی کچھ ایسی چکنائیاں بھی ہیں جنمیں قوت کے علاوہ کچھ اور بھی خوبیاں ہیں، مثلاً ڈالڈا میں غذائیت بھی ہے۔

آپ: غذائیت؟

ہم: جی ہاں، کیونکہ ڈالڈا میں وٹامن ہیں — ہر اونس میں وٹامن 'اے' کے سات سو اور وٹامن 'ڈی' کے ۵۶ بین الاقوامی یونٹس۔ یہ وٹامن صحت کے محافظ اور چلد، ہڈیوں، دانتوں اور آنکھوں کیلئے مفید ہوتے ہیں

آپ: اچھا!...

ہم: القصہ ڈالڈا وناسپتی ایک عمدہ ترین چکنائی ہے۔ یہ خالص وناسپتی تیلوں سے بنتی ہے اور اسمیں پاکیزگی کا بہت بلند معیار قائم رکھا جاتا ہے ڈالڈا کی نہ تو اپنی مہک ہے نہ ذائقہ، اسلیئے اسمیں پکا ہر کھانا اپنا اصلی مزا دیتا ہے۔ اور ڈالڈا وناسپتی حفظان صحت کے اصولوں کے مطابق مُہر بند ڈبوں میں بکتا ہے۔

آپ: ہاں، یہ تو ہم جانتے ہیں۔ ہمارے یہاں سبھی کچھ ڈالڈا ہی میں پکتا ہے اور وہ بھی پچھلے بیس برسوں سے!

ہم: سال بہ سال زیادہ سے زیادہ لوگ ڈالڈا وناسپتی کام میں لا رہے ہیں کیونکہ یہ ایک آدرش چکنائی ہے — کھانا، موٹاپا دُور کرنے کے لئے ہو یا آئے دن کا!

ہندوستان لیور لمیٹڈ

اکتوبر ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی

ہندوستان پاکستان

۷۵ نئے پیسے ۱۲/

سالانہ چندہ (مع محصول رجسٹری سالنامہ)

ہندوستان پاکستان

دس روپے

دوست بنائیے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے

ہمیشہ استعمال کیجیے

APPLE JUICE

Gold Coin

Real APPLE Juice

HIMALAYAN APPLES

DYER MEAKIN BREWERIES LTD

LUCKNOW

گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس

صاف و شفّاف

بنانے والے

ڈائر میکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ

قائم شدہ ۱۸۵۵ء

سولن بروری ـ لکھنؤ ڈسٹلری ـ کسولی ڈسٹلری

فیکٹریز ـ

موہن نگر بروری اینڈ الائیڈ انڈسٹریز (یو پی)

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال	فہرست مضامین اکتوبر سنہ ۱۹۶۰ء	شمارہ ۱۰

ملاحظات

نہرو۔ ایوبؔ ملاقات

اگست سنہ ۶۰ء کے چند دن (۱۹ر اگست سے ۲۲ر اگست) ہندوستانؔ اور پاکستانؔ دونوں کی داخلی سیاست کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتے تھے، گو دونوں ملکوں کے اتحاد تام کے لئے نہرؔو اور ایوبؔ مفاہمت کا کوئی مشترک نقطۂ نظر متعین نہیں کرسکے۔

ہندوستانؔ و پاکستانؔ کے درمیان تین باتیں عرصہ سے متنازع فیہ چلی آرہی تھیں۔ ایک بعض مقامات پر سرحدوں کی تعیین دوسری نہری پانی کی تقسیم اور تیسری سب سے زیادہ اہم ملکیت کشمیر۔ ان میں پہلی بات پر تو مناسب سمجھوتا ہوگیا تھا اور دوسری بات کی مفاہمت کے لئے خود پنڈت نہروؔ پاکستانؔ گئے اور عہد نامہ پر دستخط کئے، حالانکہ اس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ خیال تھا کہ اس سلسلہ میں کشمیر کے متعلق بھی کھل کر گفتگو ہوگی۔ اور غالبًا ہوئی۔ لیکن اس وقت تک یہ سب کچھ پردۂ راز میں ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس باب میں پنڈت نہرؔو اور جنرل ایوب کس نتیجہ پر پہونچے۔

پنڈت نہروؔ کے پاکستانؔ جانے سے قبل اخباروں سے معلوم ہوا تھا کہ صدر پاکستانؔ کے سامنے مسئلۂ کشمیر حل کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کشمیر کو جموںؔ، وادیٔ سری نگر اور آزاد کشمیر تین حصوں میں تقسیم کرکے ہر جگہ رائے شماری کی جائے، یا پھر یہ کہ نہری پانی

کے فیصلہ کے مطابق جن دریاؤں کے منبع و مخرج سے پاکستان کو پانی ملے گا وہاں پاکستانی افسران کو قیام و انتظام کی اجازت دی جائے۔

ہم کو نہیں معلوم کہ اس خبر کا ردِ عمل یہاں کیا ہوا اور پنڈت نہرو نے اس کو کس نگاہ سے دیکھا۔ تاہم قوی گمان تھا کہ جب پنڈت نہرو پاکستان جائیں گے تو ان کے اور جنرل ایوب خاں کے درمیان اسی اصول کے پیش نظر باہمدگر کوئی نتیجہ خیز گفتگو ضرور ہوگی۔ لیکن جب نہرو، دہلی واپس آئے اور ان سے دریافت کیا گیا تو انھوں نے وہاں اس قسم کی گفتگو ہونے سے انکار کیا۔

ہوسکتا ہے کہ اس سے قبل جو کچھ اخبارات میں شایع ہوا تھا وہ صحیح نہ رہا ہو یا یہ کہ اب جنرل ایوب خاں نے اپنی رائے بدل دی ہو۔ بہرحال حقیقت جو کچھ بھی ہو، مسئلۂ کشمیر پر کوئی صاف گفتگو نہرو اور ایوب خاں کے درمیان نہیں ہوئی، لیکن آئندہ گفتگو کا دروازہ ضرور کھل گیا ہے اور ہوسکتا ہے کہ آئندہ جب صدر پاکستان، ہندوستان آئیں تو زیادہ واضح خطوط پر تبادلۂ خیال کے مواقع سامنے آجائیں۔

ان مسائل کے علاوہ بعض باتیں اور بھی ہیں جن پر غور کرنا ضروری ہے۔ مثلاً مالیاتی نقطۂ نظر سے درآمد برآمد اور تبادلۂ زر کا مسئلہ یا ثقافتی و انسانی حیثیت سے دونوں ملکوں کے درمیان آنے جانے کی آسانیاں۔ اور مستقبل قریب میں وزارتی سطح پر ان مسایل پر باہم گفتگو کا قوی امکان ہے، لیکن افسوس ہے کہ اس عہد برق و نور میں بھی کہ مکان و زمان کا مفہوم بالکل بدل گیا ہے، جس وقت دو ملکوں کی باہمی گفتگو و مفاہمت کا سوال سامنے آتا ہے تو زمانہ اپنی جگہ ٹھہر جاتا ہے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کب تک اسی طرح ٹھہرا رہے گا۔ اول تو برسوں اسی سوچ میں گزر جاتے ہیں کہ کچھ کرنا چاہیئے یا نہیں اور پھر جب دس سال کے بعد اس کا فیصلہ ہوجاتا ہے تو دوسری منزل "چہ کنم" کی شروع ہوتی ہے اور اس کے لئے بڑی سی بڑی مدت انتظار بھی کم ہے۔

اس وقت تک تقسیم ہند کو تیرہ سال کا زمانہ گزر چکا ہے اور اس دوران میں دنیا کا انسان زمین سے اڑکر چاند کی ہمسائگی تک پہونچ گیا ہے، لیکن ہندوستان و پاکستان ایک انچ آگے نہیں بڑھے۔ وہی "کنج خمول" اور وہی "فکر فضول" !

اس سے قبل جب فیصلہ تلوار سے ہوتا تھا تو انسان بغیر زحمت انتظار فوراً منزل تک پہونچ جاتا تھا اور اب کہ انحصار عقل و مصلحت پر ہے، فقط انتظار ہی انتظار ہے اور منزل کا دور دور پتہ نہیں۔ اور اگر اسی کا نام جمہوریت ہے تو اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ:-

اگر این ست گل تازہ کہ من دارم نیست
بلبلاں [illegible] ال نواں تر نغمے !

توقع کی جاتی ہے کہ آئندہ سرما کے اختتام پر جنرل ایوب خاں [illegible] ہندوستان آئیں گے اور بعض باتیں جن پر کراچی، مری اور لاہور میں کھل کر گفتگو نہیں ہوسکی، دہلی میں زیر بحث آئیں گی، لیکن ہمیں کم امید ہے کہ کشمیر کا مسئلہ پھر بھی طے ہوسکے گا۔

اگر دونوں فریق کچھ ویسے ہی ہوتے جیسے سعدی کے زمانے میں پائے جاتے تھے کہ — اگر زنجیر باشد بگسلانند — تو فیصلہ کبھی کا ہوچکتا۔ لیکن دشواری یہ ہے کہ دونوں بڑے مدبر ہیں، بڑے عقل والے ہیں اور سب سے زیادہ یہ کہ جمہوریت کے پاسبان و نمایندہ ہیں، عوام سے ڈرتے ہیں اور یہی خوف جمہوریت کی کمیڈی بھی ہے اور ٹریجیڈی بھی۔

لیکن اگر کشمیر کا مسئلہ فی الحال طے نہیں ہوتا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ دوسرے مسایل التوا میں ڈال دئے جائیں۔ ان کو طے ہوجانا چاہیئے اور جیسا کہ پنڈت نہرو اور صدر ایوب خاں کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے ان کا طے کرنا قرار پاگیا ہے۔ سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ دونوں ملکوں کی آبادی کو ذہنی حیثیت سے ایک دوسرے سے قریب لایا جائے اور یہ کام اخباروں کا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ وہ زیادہ تر سنسنی پیدا کرنے والی خبروں کی فکر میں رہتے ہیں اور یہ کوئی اچھی صحافت نہیں ہے۔

جگر کی موت

ایک دن مرنا سبھی کو ہے، لیکن جب موت انفرادی حیثیت سے ہٹ کر اجتماعی اہمیت اختیار کر لے تو وہ ایک بڑا حادثہ ہو جاتی ہے۔

جگر کی موت بھی ایک ایسا ہی حادثہ ہے۔ یوں تو ان کی موت صرف ایک فرد کی موت ہے، لیکن اگر یہ دیکھا جائے کہ وہ کتنے سوگوار اپنے بعد چھوڑ گئے اور کتنی انجمنیں ویران ہو گئیں، تو پھر اس حادثہ کی نوعیت کچھ اور ہو جاتی ہے۔

جگر بڑے اچھے شاعر تھے لیکن اس سے زیادہ اچھے انسان، شاعر ہونے کی حیثیت سے تو کہیں کہیں ان پر نکتہ چینی ہو سکتی ہے، لیکن انسان ہونے کی حیثیت سے ان کے خلاف بہت کم کہا جا سکتا ہے۔ اپنے اخلاق کے لحاظ سے وہ فرشتہ صفت انسان تھے اور آخر کار فرشتوں ہی میں جا کر مل گئے۔

پہونچی وہیں یہ خاک جہاں کا خمیر تھا

مجھے جگر کے مطالعہ کی فرصت کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ گو سرسری ملاقات بارہا ہوئی۔ سب سے پہلے یہیں لکھنؤ میں جب مدہوش و سرشار ایک دن دفعتاً مجھ سے ملنے آ پہونچے اور اپنی ایک غزل جس کی ردیف "پیارے" تھی، مجھے سنائی، بیخودی بھی تھی اور صدائے "ہل من مزید" بھی، لیکن بات آگے نہیں بڑھی۔ تھوڑی دیر بیٹھ کر وہ چلے گئے اور میں دیر تک سوچتا رہا کہ کہیں ایسا تو نہیں

عقلِ ناداں نشستی دیوانہ تر کردہ مرا

سب سے آخری بار (کئی سال کی بات ہے) جب وہ بھوپال آئے تو میں بھی وہیں تھا، ان کی صحت اس وقت بھی اچھی نہ تھی لیکن وہ اس طرف سے بہت غافل تھے، بڑے لاابالی انسان تھے۔ میں نے ان سے ایک دن کہا کہ پان کا زیادہ استعمال مناسب نہیں اور نہ ساری ساری رات تاش کھیلنے رہنا کوئی معقول بات ہے، لیکن وہ بڑے جذباتی انسان تھے اور ایسا انسان کہنا کم مانتا ہے۔

شاعر ہونے کی حیثیت سے میں ان کی بڑی عزت کرتا تھا، کیونکہ حسرتؔ، فانیؔ، اور اصغرؔ کے بعد غزل گو شعراء میں تنہا انھیں پر نگاہ پڑتی تھی اور اس میں کلام نہیں کہ ان کے اکثر اشعار معیاری ہوتے تھے۔

ان کے یہاں اک خاص والہانہ کیف پائی جاتی تھی، ان کا ایک مخصوص لب و لہجہ تھا، اور ان میں سے کوئی بات مستعار نہ تھی۔

ان کا آخری مجموعہ "آتشِ گل" کے نام سے شایع ہوا ہے جو غالباً ان کے تمام کلام پر مشتمل ہے لیکن ضرورت ہے کہ اس کا انتخاب بھی شایع کیا جائے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ انتخاب بھی کئی جزو پر مشتمل ہوگا۔

اس وقت تک ان کی یاد میں جو کچھ کہا گیا ہے، اگر اس کا عشر عشیر بھی عملی صورت میں آ جائے تو کم نہیں۔

خدا انھیں اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے

کلامِ اقبال کا سیاسی پس منظر

(پروفیسر محمد یٰسین۔ علیگڑھ)

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دُنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

علامۂ اقبال کے یہ اشعار زندگی اور ادب کے باہمی رشتہ کے آئینہ دار ہی نہیں بلکہ شعراء و فنکاروں کے جدید مطمحِ نظر کے مظہر بھی ہیں۔ شاعر اب نہ تو انفرادی خول میں سمٹا ہوا فنکار ہے اور نہ بسم اللہ کی گنبد میں مقید تنہا موسیقار جو اپنے راگ رنگ سے ذاتی سرور کا ساماں مہیا کرے بلکہ وہ حُسن و عشق کی داستانوں سے نکل کر سماجی زندگی کی سیاسی، ثقافتی اور معاشی عوامل سے بھی متاثر ہونے لگا ہے۔ یوروپ میں صنعتی انقلاب اور سائنسی ایجادات نے جہاں مذہبی اعتقادات پر ضرب کاری لگائی وہاں شعر و شاعری کے فرسودہ روایات بھی قلع قمع ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ لہٰذا اُنیسویں صدی کی ابتدا ہی سے سماجی شعور کی جو لہر رومانی شاعری میں داخل ہو گئی تھی اس کا اظہار انگلستان میں میتھو آرنلڈ جیسے شاعر و نقاد کی تحریروں میں بخوبی ہوا ہے۔ آرنلڈ اپنے کو عبوری دور کا انسان تصور کر رہا تھا ..... اس کی ایک دُنیا مر چکی تھی مگر دوسری ظہور پذیر نہیں ہو سکتی تھی، کیونکہ جب گوئٹے جیسا شاعر مادیت زدہ یورپ کی اصلاح سے قاصر رہا تو دوسروں سے کیا امید کی جا سکتی تھی؟..... شاعری تنقیدِ حیات ہے، شاعر کا فرض محض واقعات و کیفیاتِ قلبی کو مرقوم کرنا ہی نہیں بلکہ زندگی کی تعمیر بھی ہے ..... اس آئیڈیل پر یوروپ کا کوئی شاعر پورا نہ اُتر سکا اور ہمارا محزون شاعر اسی دردمند آرزو کو لئے ہوئے تہِ خاک ہوا۔ کاش شاعرِ مغرب کی زندگی رفاقت کرتی تو اقبال کی ذات میں وہ اپنا شاہکار شاعر ضرور پا لیتا۔

اقبال نے نطشے کے متعلق کہا تھا ـــ

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

بلا مبالغہ آرنلڈ کو اقبال جیسے ژرف نگاہ اور دوربین شاعر ہی کی تلاش تھی۔

اقبال اُردو شاعری میں دیگر حیثیتوں کے علاوہ سیاسی افکار کا بھی پہلا پیغمبر ہے۔ اُردو شاعری جو اب تک کتابِ دل کی تفسیر تھی یکایک سرسید اور ان کے رفقائے کار کے ساتھ زندگی کے نئے تقاضوں کا ساتھ دینے لگی تھی لیکن ابھی تک اس کے راستے متعین نہیں تھے۔ حالی نے "دلِ زندہ" کی کہانی چھوڑ کر "مد و جزرِ اسلام" لکھی مگر ان کا لہجہ واعظانہ ہو کر رہ گیا جس میں آہ و بکا کو زیادہ دخل تھا اور زندگی کو سود و زیاں سے برتر بنانے کا ولولہ کم۔ اقبال کے کلام کا اگر سیاسی طور پر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ بیک وقت ہندوستانی آزادی کا علمبردار، بلادِ مشرقیہ کا ترجمان اور بین الاقوامی اخوت کا مبلغ بھی ہے۔

اقبال کی سیاسی شاعری کی ابتدا در اصل پہلی جنگِ عظیم کے بعد شدت سے ہوئی ہے۔ جنگ کی خونریزیوں کے بعد وار سائے کی صلح (Treaty of Versailles) نے ایک طرح سے رستے زخم پر محض پٹی باندھی تھی کیونکہ اندر کا زخم ناسور بنتا جا رہا تھا۔ جو انجام کار ہٹلر اور جرمنی کے احیاء کا باعث ہوا۔ اسلامی دُنیا تو خیر جس انتشار و ہیجان میں مبتلا تھی اس کا

اندازہ مشکل ہے مگر خود فاتحین بھی عجیب کشمکش سے دوچار تھے۔ جنگ عظیم سے یورپ کی ثقافتی و سیاسی زندگی میں جو تعطل پیدا ہو چکا تھا اسے ایلیٹ (Eliot.) جیسے شعراء نے یورپین تہذیب کے بانجھ پن (Barrenness.) سے تعبیر کیا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ جنگ کے بعد دو عظیم ترین ذہنوں نے اپنے تاثرات کا اظہار اپنی معرکۃ آلارا نظموں میں کیا ہے۔ ایلیٹ نے "خرابہ" (The waste Land.) لکھی اور اقبال نے "خضر راہ"۔ دونوں نظمیں بیسویں صدی کی ادبی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ایلیٹ، یورپ کے "ٹوٹے اصنام" (Broken Images.) کا مرثیہ لکھ کر زندگی کی شیرازہ بندی کے لئے جاتا بدھ اور رہبانی فلسفہ کی پناہ لیتا ہے، مگر زمانہ جانتا ہے کہ شاعر کا پیغام محبت صدا بصحرا ہو کر رہ گیا اور شانتی کی دیوی صنعتی و مادی یورپ سے روٹھ کر ہمالیہ کی گپھاؤں میں روپوش ہو گئی ...... اقبال کی نظم کی نوعیت مختلف ہے جس میں نہ صرف ایک حساس اور دردمند دل کے تاثرات کا اظہار ہے بلکہ سیاست، معاشیات اور جدید مسایل پر بھی خضر کی زبانی روشنی ڈالی گئی ہے۔ "گوشۂ دل" میں "ایک جہان اضطراب" چھپائے شاعر کی ملاقات خواجہ خضر سے ہوتی ہے اور دوران گفتگو میں شاعر یہ سوال کر بیٹھتا ہے :-

زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے — اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش
گرچہ اسکندر رہا محروم آبِ زندگی — فطرتِ اسکندری ابتک ہے گرم نادٔ نوش

خضر شاعر کو جو بصیرت افروز جوابات دیتے ہیں ——— ان میں واقعات سے فرار یا روگشتہ کا شائبہ تک نہیں، زندگی کا مفہوم ان کے نزدیک مستقل جہاد، لگن اور خودی کی تعمیر میں مضمر ہے نہ کہ حکمائے مشرق کی [illegible] یا عمر خیام کی نشاطیت یا ہارڈی (Hardy.) اور ہاؤس مین (Houseman.) کی قنوطیت میں۔ زندگی درحقیقت ایک قوت نمو ہے جسے فرد "تگاپوئے دمادم" سے تکمیل کو پہونچا سکتا ہے۔ اس کے اندر وہ عنصر ہے جسے برگساں نے "Elan vital." نے کہا ہے۔ چنانچہ معنویت یا مجہولیت کی بجائے زندگی کی حقیقت "جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں" میں پنہاں ہے پھر شاعر "سمندر" کی طرح "سامان وجود" پیدا کرنے کا قائل ہے کیونکہ اگر "خون صد ہزار انجم" سے سحر طرب آگیں نمودار ہو سکتی ہے تو اس جنگ کی تباہ کاریوں کو ایک تابناک مستقبل کا پیش خیمہ کیوں نہ سمجھا جائے۔ مگر یہ نشاۃ الثانیہ محض انعقاد مجالس اور "گرمیٔ گفتار" سے ممکن نہیں ——— کیونکہ اب بھی طاقتور قومیں اپنی مفاد کے لئے پس ماندہ اقوام کو غلام بنانے کا خواب دیکھ رہی ہیں اور ؎

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام — جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب — تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری

عراق، ترکی، ایران، شام اور عرب ممالک پر انگریزوں اور فرانسیسیوں نے جس طرح تحفظ (Protectorate.) کے نام پر سیاسی مکر و فریب کا جال پھیلایا اس سے کون چشم پوشی کر سکتا ہے۔ اور پھر "نفاق ڈالو اور حکومت کرو" کی پالیسی سے کسے انکار ممکن ہے :-

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات

اگرچہ شاعر کو اس کا بخوبی احساس ہے کہ ایشیائی قوموں کی تہذیب و ثقافت کا نہ صرف جنازہ نکل چکا ہے بلکہ غلامی میں ان کا کردار بھی وہ نہ رہا جو ان کے آبا و اجداد کا طرۂ امتیاز تھا اور یہ کہ ان کی زندگی اب "جوئے کم آب" ہو کر رہ گئی ہے مگر قنوطیت کی کوئی وجہ نہیں۔

آفتاب تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا، آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام دوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

"خضرِ راہ" پہلی مستقل نظم ہے جس میں اقبال کی انسانیت اور تعمیری فکر کا اندازہ ہو سکتا ہے، پروفیسر سرور نے بجا طور پر اسے "عہد نامہ جدید" سے موسوم کیا ہے کیونکہ اس سے پیشتر اگرچہ اقبال کی شاعری تمام بلندیوں کو چھو چکی تھی لیکن یہ ہمہ جہتی بصیرت ان کے یہاں اب تک نہیں پیدا ہو سکی تھی۔ ابتدائی دور کے کلام میں نظمیں زیادہ تر قومی جذبات کی ترجمانی کرتی ہیں، جن میں "تصویرِ درد"، جیسے شاہکار ہیں یا انگلستان سے واپسی پر "شکوہ و جواب شکوہ" جیسی معرکۃ الآرا مساعی ہیں لیکن ان سب پر یا تو اقبال علاقائیت (Parochialism) یا حجازیت کے شکار کہے جا سکتے ہیں مگر "خضرِ راہ" کے متعلق ان کے سخت سے سخت نکتہ چیں بھی اپنی رائے بدلنے پر مجبور ہیں۔

امرِ قابلِ غور ہے کہ "خضرِ راہ" میں مغربی استعماریت اور ملوکیت پسندی کے خلاف جس غم و غصہ کا اظہار کیا گیا ہے اس کا پس منظر سرزمین ہندوستان پر انگریزوں کی حکومت تھی۔ اقبال فرنگیوں کی عیارانہ چالوں سے بخوبی واقف تھے لہذا ان کا دل اہلِ وطن کی باہمی رنجش پر جلتا ہے :-

جل رہا ہوں کل نہیں پڑتی کسی پہلو مجھے ہاں ڈبو دے اے محیطِ آبِ گنگا تو مجھے
برے یک رنگی کے یہ نا آشنائی ہے غضب ایک ہی خرمن کے دانوں میں جدائی ہے غضب۔

اس وطنیت کا اظہار "تصویرِ درد" میں بڑی شدت کے ساتھ ہوا ہے جس میں شاعر اپنے محبوب ملک کو غیروں کے زیرنگیں پاکر بے حد ملول ہوتا ہے :-

رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں! مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

ولایت جانے پر اقبال کا عقیدہ اور راسخ ہو گیا کہ دُنیا کی مہذب قومیں اپنا وقار اور سیاسی تسلط قائم رکھنے کے لئے ہر ممکن ذرائع اختیار کر سکتی ہیں اور اس سلسلہ میں "قتل و خون" تک کو روا رکھتی ہیں۔ ہندوستان کی تاریخ میں ۱۸۵۷ء سے لیکر جنگِ عظیم اول تک انگریز جو مختلف پینترے بدلتے رہے اور جس طرح اپنی حکومت کو استوار کرتے رہے اس کا اظہار "خضرِ راہ" میں بخوبی کیا گیا ہے اس لحاظ سے اس نظم کی خاص اہمیت ہے کیونکہ اس کے بعد اقبال کا نظریہ جارحانہ حد تک مغرب دشمنی ہو گیا۔ وہ اب حزبِ مخالف کے لیڈر تھے جو انگریزی اور مغربی استعماریت کے خلاف اعلان کر چکے تھے۔ چنانچہ "ضربِ کلیم" کا ذیلی عنوان "اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف" ہے۔

"ضربِ کلیم" شاعرانہ بصیرت اور پیغمبرانہ شان کی حامل ہے۔ اس میں سیاسی طور پر اقبال نے دُنیائے اسلام اور عام مسلمانوں کی زبوں حالی کا مرثیہ بھی کہا ہے اور فرنگی سیاست کو بے نقاب بھی کیا ہے۔ در اصل یہ دونوں ایک ہی مسئلہ کے دو پہلو ہیں ہندوستانی مسلمان بالخصوص، عرصۂ دراز سے "مُلّاؤں" کے زیرِ اثر مذہب کی اسپرٹ سے ناآشنا ہو چکے تھے۔ وہ مذہب جو اپنے وطن میں کبھی قیصر و کسریٰ کو لرزہ براندام کر سکتا تھا، آج یہ دیس میں بقول حالی "غریب الغربا" ہو کر رہ گیا تھا مگر اس کے باوجود قائدین ملت نے ابھی تک آنکھیں نہیں کھولی تھیں :-

قوم کیا چیز ہے، قوموں کی امامت کیا ہے اس کو کیا سمجھیں یہ بیچارے دو رکعت کے امام
مُلّا کو جو ہے ہند میں سجدے کی اجازت ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

اس "ملائیت" کے خلاف اقبال نے مستقل جہاد کیا اور اپنے "تشکیلِ اسلام" میں قدیم مدرسۂ فکر سے

اختلاف کرتے ہوئے جدید روشنی میں اسلام کو پیش کیا ہے۔

مغرب سے متاثر ہونے کے باوجود اقبال کو سب سے بڑی شکایت یہ تھی کہ وہاں تہذیب کی کرن اب تک نہیں پہونچ سکی ہے۔ مادی ترقی اور دہریت نے ان کی روح کو کثیف اور دل و دماغ کو پراگندہ کر دیا ہے اور برٹرنڈرسل کے لفظوں میں یورپین قومیں قول و فعل کے تضاد اور نظریہ و عمل کے انتشار سے دوچار ہیں:-

ڈھونڈھنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا   اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا   زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

اقبال کے نزدیک مغرب کے عصبیت زدہ سماج میں مذہب اور سیاست دونوں عیارانہ و شاطرانہ مظاہرے ہیں:-

جہاں مغرب کے بتکدوں میں کلیساؤں میں مدرسوں میں   ہوس کی خونریزیاں چھپاتی ہیں عقل عیار کی نمائش

تاریک ہے افرنگ مشینوں کے دھوئیں سے   یہ وادی ایمن نہیں شایان تجلی

یا زیادہ واضح لفظوں میں –

تری حریف ہے یارب سیاست افرنگ   مگر ہیں اس کے پجاری فقط امیر و رئیس
بنایا ایک ہی ابلیس آگ سے تو نے   بنائے خاک سے اس نے دو صد ہزار ابلیس

مغربی تہذیب و سیاست پر سب سے زبردست وار اقبال نے مسولینی کی زبان سے کیا ہے۔ جنگ عظیم کی ذمہ داری جس حد تک مغربی سیاست والوں اور ملوکیت نوازوں کے سر ہے اس سے مسولینی بھی مستثنیٰ نہیں، فرق یہ ہے کہ اس کے مغربی حریف اپنی استعماریت کا جواز تبلیغ عیسائیت میں ڈھونڈھتے ہیں:-

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم   بے محل بگڑا ہے معصومان یورپ کا مزاج
میں پھٹکتا ہوں تو چھلنی کو برا لگتا ہے کیوں   ہیں سبھی تہذیب کے اوزار! تو چھلنی میں چھاج
میرے سودائے ملوکیت کو ٹھکراتے ہو تم   تم نے کیا توڑے نہیں کمزور قوموں کے زجاج
آل سیزر چوب نے کی آبیاری میں رہے   اور تم دنیا کے بنجر بھی نہ چھوڑو بے خراج
تم نے لوٹے بے نوا صحرا نشینوں کے خیام   تم نے لوٹی کشت دہقاں تم نے لوٹے تخت و تاج

پردۂ تہذیب میں غارت گری آدم کشی
کل روا رکھی تھی تم نے، میں روا رکھتا ہوں آج

اس مغرب دشمنی کا اثر یہ ہوا کہ اقبال ایک قسم کی کلبیت (Cynicism.) کے شکار ہونے لگے اور انھیں مغرب آزاری کا خبط سا ہو گیا۔ یہاں تک کہ انھوں نے جمعیت اقوام (League of Nations) تک کو نہیں چھوڑا:-

ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرک افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ اور سنبھل جائے

اور "جنیوا" کی جگہ "طہران" کو مرکزی حیثیت دینے کا خواب دیکھنے لگے:-

طہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

ممکن تھا کہ اقبال اپنی کلبیت کے شکار ہو جاتے اگر ایک طرف ایران میں رضا شاہ، ترکی میں مصطفےٰ کمال اور خود ہندوستان میں قائد اعظم انگریزوں کی طلسم سامری کے لئے موسیٰ نہ ثابت ہوتے۔ غالباً اسی امید نے ان کے کلام کی رجائیت برقرار رکھی۔

سیاسی اعتبار سے ۱۹۳۶ء کی نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" اپنی ڈرامائیت، فنکاری اور فلسفیانہ نقطۂ نظر کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ ابلیس اپنے مشیران کار سے دوران گفتگو میں اپنے کمالات پر نازاں ہے:۔

میں نے دکھلایا فرنگی کو ملوکیت کا خواب — میں نے توڑا مسجد و دیر و کلیسا کا فسوں

میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا — میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں

مگر اس کے رفقائے کار اسے مغربی جمہوریت کی ناکامی اور مومن کی "تیغ بے نیام" کی کندی پر خوش ہونے سے باز رکھتے ہیں کیونکہ اب لیل و نہار تیزی سے روبہ انقلاب ہیں:۔

میرے آقا وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے

جس جہاں کو ہے فقط تیری سیادت پر مدار

ابلیس بڑی خود اعتمادی سے اپنی حکومت کے مستقبل کا خاکہ کھینچتا ہے، اسے اگر خوف ہے تو بس شمع محمدی کے پروانوں سے

ہے مرے دست تصرف میں جہان رنگ و بو — کیا زمیں کیا مہر و مہ کیا آسمان تو بتو

کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد — یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ ہو

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے — جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرار آرزو

خال خال اس قوم میں اب تک نظر آتے ہیں وہ — کرتے ہیں اشک سحر گاہی سے جو ظالم وضو

جانتا ہے جس پہ روشن باطن ایام ہے

مزدکیت فتنۂ فردا نہیں، اسلام ہے

اسی لئے ابلیس اپنے مشیروں سے انھیں "عالم غنودگی" میں رکھنے پر مصر ہے:۔

خیر اسی میں ہے قیامت تک رہے مومن غلام — چھوڑ کر اوروں کی خاطر یہ جہان بے ثبات

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر — جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشائے حیات

اقبال کے یہ اشعار بلیغ ترین طنزیہ شاعری کے آئینہ دار ہیں۔ ابلیس خوش ہے کہ مسلمان "امامت عالم" سے قاصر ہیں اور جب تک دیگر اقوام کی حکومت دنیا پر جاری و ساری ہے اس وقت تک اس کی اپنی حکومت کو کوئی خطرہ درپیش نہیں۔ اس نظم میں شاعر کا موڈ کم و بیش "شکوہ" کا ہے مگر نظم میں گہرائی اور فن میں ڈرامائی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔

اقبال کی سیاسی شاعری کی ابتدا اگرچہ وطنی و قومی نظموں سے ہوئی اور اس کی انتہا بین الاقوامی سیاست، اشتراکیت و فسطائیت کے جائزہ تک ___ لیکن یہ خیال غلط ہے کہ وہ ہندوستانی سیاست سے کنارہ کش ہو گئے۔ یہ صحیح ہے کہ اردو کلام میں ہندوستان سے ان کا مطمح نظر ذرا بدلا نظر آتا ہے لیکن فارسی کلام میں جذبۂ وطنیت اسی شد و مد کے ساتھ موجود ہے۔ "تصویر درد" کا شاعر یہاں "اشکے چند بر افتراق ہندیاں" میں اپنی وطن دوستی اور سرزمین ہندوستان سے وابستگی کا ثبوت دیتا ہے۔ وہ اپنی نظم کا آغاز ہی درد و کرب کے احساس سے کرتا ہے:۔

اے ہمالہ، اے اٹک! اے رود گنگ

زیستن تا کے چناں بے آب و رنگ

برطانوی سیاست اور سامراجیت کے بھوت کو ہندوستان پر مسلط دیکھ کر بیتاب ہو جاتا ہے اور اپنی بے بسی کا ماتم کرتے ہوئے انقلاب کی بشارت دیتا ہے:۔

شرق و غرب آزاد و ما نخچیر غیر — خشت ما سرمایۂ تعمیر غیر

ہندیاں با یک دگر آویختند　　فتنہ ہائے کہنہ باز انگیختند
تا فرنگی قومے از مغرب زمیں　　ثالث آمد در نزاع کفر و دیں
کس نداند جلوۂ آب از سراب　　انقلاب! اے انقلاب! اے انقلاب

حق تو یہ ہے کہ اقبال آخری زمانہ تک ہندوستان اور اپنے ہموطنوں کے مسایل سے دوچار رہے، مگر ملک کی بدقسمتی سے باہمی رشک وعناد، فرقہ واریت اور سیاسی گٹھ بندیاں ایک صحیح و متوازن قومیت کا تصور نہ دے سکیں۔ اقبال کے تقاریر و بیانات کی روشنی میں بالخصوص ان کے ۱۹۳۰ء کے خطبۂ صدارت (در اجلاس مسلم لیگ) میں یہ نکتہ بعید واضح ہوجاتا ہے کہ ہندوستان میں دو مختلف قوموں، دو مختلف کلچر اور تہذیب کے پیش نظر مفاہمت و مصالحت ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مولانا حسین احمد مدنی کی شان میں وہ نظم لکھی :-

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ　　ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است　　چہ بے خبر ز مقام محمد عربی است

اور جس سے پیدا شدہ غلط فہمیوں کے ازالہ کے لئے انھیں اپنا وہ مشہور بیان شایع کرنا پڑا جو "احسان" میں مولانا کے اعتراضات پر مبنی تھا۔

اردو شاعری میں اگرچہ سیاسی عناصر سرسید کے زمانہ ہی سے شامل ہونے لگے تھے اور حالی، چکبست، سرور جہان آبادی کی شاعری میں ایک سوچے سمجھے سیاسی نظریہ کا اظہار ہے لیکن اقبال سے پہلے کسی نے سیاست کو شاعرانہ رنگ نہیں دیا تھا۔ مولانا حسرت موہانی کی غزلوں کے متعلق ایمائی سیاست کا گمان ہوتا ہے لیکن غزل کی نازک طبیعت اس کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ یہ صحیح ہے کہ اس سیاسی رنگ نے اقبال کی شاعری کو فنی طور پر نقصان پہونچایا کیونکہ "ضرب کلیم" اور اس ضمن کی متعدد نظموں میں وہ وجدانی درک، کیف و سرور، تغزل و غنائیت مفقود ہے جو دور اول سے مخصوص ہے، مگر اس کے باوجود اقبال کے اردو شاعری پر جہاں متعدد احسانات ہیں ان میں یہ بھی شامل ہے کہ انھوں نے بیسویں صدی کی سیاست پر جو شاعرانہ مواد چھوڑا ہے وہ بڑا قابل قدر سرمایہ ہے۔ اپنے سیاسی کلام کی فلسفیانہ بصیرت کی وجہ سے اقبال ہندوستانی معاصرین تو کیا مہذب دنیا کے عظیم ترین شعراء کی صف میں نظر آتے ہیں۔ اقوام عالم اور مغربی استعمار ... پیشین گوئیاں حرف بہ حرف ثابت ہوئیں اور اب یہ ایک حقیقت ہے کہ قوم "خواب گراں" سے بیدار ہو چکی ہے اور جوان عزم و ... "یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم" کا نعرہ بلند کرتے ہوئے منزل مقصود کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ بلاد اسلامیہ بھی مغربی استعمار سے آزاد ہوکر نئی شاہراہوں پر گامزن ہیں۔ گویا اقبال کی یہی وہ دور اندیشی ہے جس نے انھیں

پیغمبری کرد و پیمبر نتواں گفت

کا مصداق ٹھہرایا۔

تحریک ۱۸۵۷ء کا ایک ماخذ

تنقیدی جایزہ

(خورشید مصطفٰی رضوی)

۱۸۵۷ء کی صد سالہ یادگار کے سلسلہ میں انگریزی میں متعدد کتابیں منظر عام پر آئی ہیں اور ان میں مختلف نظریات اور زاویہ ہائے نظر کے تحت اس تحریک کا جایزہ لیا گیا ہے۔ لیکن چونکہ یہ بغاوت مورخوں کے درمیان ایک اختلافی مسئلہ بنی رہی ہے اس لئے ان تصانیف میں بھی اس مورخانہ نونک جھونک، اور بحث و مباحثے کی چاشنی نظر آتی ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ قابل توجہ آر۔ سی۔ مجمدار کی کتاب "SEPOY MUTINY AND REVOLT OF 1857" ہے جس میں بغاوت کا ایک سرسری جایزہ لے کر بعض نتائج و اثرات سے بحث کرتے ہوئے کچھ نئی باتیں اخذ کی گئی ہیں اور بعض ایسے واقعات بھی بیان کئے گئے ہیں جو تاریخ کی رو سے بے بنیاد ہیں۔

پروفیسر مجمدار پہلے گورنمنٹ آف انڈیا کی طرف سے اس موضوع پر تحقیق کرنے کے لئے مقرر کئے گئے تھے لیکن بعض اختلافات کی بنا پر (جس کی تشریح انھوں نے بھی ضروری نہیں سمجھی) علٰحدہ ہوگئے اور اپنی تحقیقات کو کتابی صورت میں شایع کیا ہے۔ جیسا کہ خود دیباچہ میں مصنف نے لکھا ہے کہ وہ ہندوستان کی جنگِ آزادی کی مفصل تاریخ لکھ رہے ہیں اور یہ اس کا پہلا حصہ ہے انھوں نے یہ بھی اقرار کیا ہے کہ اس کتاب میں بغاوت ۱۸۵۷ء کا تفصیلی جایزہ نہیں لیا گیا صرف خاص خاص واقعات سے بحث کی گئی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ بغاوت کوئی ہنگامی حادثہ نہ تھا اور اس کی جڑیں ماضی میں دور تک پھیلی ہوئی تھیں۔

تحریک کی نوعیت کے بارے میں ان کا نظریہ جداگانہ ہے، وہ نہ تو اس جدوجہد کے رہنماؤں کو ہیرو ماننے کے لئے تیار ہیں اور نہ اس کو آزادیٔ وطن کی تحریک تسلیم کرتے ہیں۔ نہ انھیں بغاوت کی تہ میں کسی منظم سازش اور طے شدہ پلان کا اقرار ہے، نہ اس دور کے حیرت انگیز اتحاد کو قابلِ تحسین سمجھتے ہیں۔ انھوں نے باغی رہنماؤں کو ان کے جذبۂ سرفروشی اور مجاہدانہ عزایم پر خراج تحسین پیش کرنے کی بجائے ان پر اعتراض کئے ہیں کہ وہ انگریزوں سے دوستانہ تعلقات رکھتے تھے اور بغاوت کے بعد شرائط صلح پر آمادہ ہوگئے وغیرہ۔ لیکن ان الزاموں سے باغی رہنماؤں کے جذبۂ آزادی اور ولولہ انگیز کردار پر حرف نہیں آتا، اور اگر بغاوت سے پہلے انگریزوں سے بہتر تعلقات کردار کی کمزوری کا ثبوت ہیں تو اس الزام سے شاید ہی کوئی بچ سکے کیونکہ نہ صرف رانی جھانسی، نانا صاحب، بہادر شاہ وغیرہ اس زد میں آتے ہیں بلکہ جنرل بخت خاں، خان بہادر خاں، مولانا فضل حق خیرآبادی، شہزادہ عظیم بیگ، دیوان حکمت اللہ، ڈاکٹر نذیر خاں وغیرہ بھی یا تو کمپنی کے ملازمین رہ چکے تھے، یا انگریزوں سے بہتر تعلقات رکھتے تھے لیکن یہ تعلقات نہ تو ان کے جذبۂ آزادی پر اثر انداز ہوسکے اور نہ مجاہدانہ رزم و پیکار سے انھیں باز رکھ سکے، اس لئے ہم ان رہنماؤں کو صرف اس لئے مطعون نہیں کرسکتے کہ انھوں نے بغاوت سے پہلے انگریزوں سے دوستانہ یا خادمانہ تعلقات رکھے۔ دور کیوں جائیے ۱۹۲۰ء کی تحریک نان کوآپریشن میں اس کے بعد کتنے ہی ایسے خطاب یافتہ اور سرکاری ملازمین تھے جنھوں نے اپنے

خطابوں اور عہدوں کو ٹھکرا کر ملک کے گوشے گوشے میں آزادی کی تحریکوں میں حصّہ لیا اور نہ صرف اپنے جسم سے ولایتی کپڑے اُتارے، بلکہ آزادیٔ وطن کی راہ میں اپنی ہر متاعِ عزیز قربان کرتے رہے۔ یہی ایثار پیشہ رہنما آیندہ چل کر ہمارے قومی لیڈر قرار پائے۔ اُن کا سابق کردار چاہے کچھ رہا ہو لیکن وقت آنے پر اُنھوں نے مادرِ وطن کی آواز پر لبیک کہا اور قومی مفاد کو ذاتی مفاد پر ترجیح دی۔ اس سے اُن کے کردار کی پستی کا نہیں، عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔

زیرِ نظر کتاب کے پہلے ہی صفحے پر نانا صاحب کا وہ خط دیا گیا ہے جو اُنھوں نے کورٹ آف ڈائرکٹرز کو لکھا جس میں بڑے بڑے قاتلوں کی معافی کے بعد بھی خود نانا صاحب کو بدستور مجرم سمجھنے پر تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اگر نانا صاحب کے ان جملوں پر مصنف کو اعتراض ہے تو اِن الفاظ کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو اسی خط کے آخری جملے ہیں:۔

"میں تم سے لڑتا رہا ہوں، اور جب تک زندہ ہوں لڑتا رہوں گا...... تم نے سب کو اپنا حامی بنا لیا اور نیپال کا راجہ تمھارا دوست ہے مگر اس کے باوجود تم کچھ نہ کرسکے...... ہم پھر ملیں گے اور تب میں تمھارا خون بہاؤں گا جو گھٹنوں تک گہرائی میں بہ رہا ہوگا۔ میں مرنے کے لئے طیار ہوں، موت ایک دن ضرور آئے گی۔ اس سے کیا ڈرنا۔!" (ترجمہ - XIII)

نانا صاحب کا ایک اور خط جو اُنھوں نے ۲۵ر اپریل ۱۸۵۹ء کو میجر رچرڈسن کے نام لکھا، ظاہر کرتا ہے کہ وہ انگریزوں سے باعزت صلح کرنا چاہتے تھے۔ خصوصاً اس خط کے یہ آخری جملے ان کے دلیرانہ کردار کو پوری طرح اُجاگر کرنے کے لئے کافی ہیں:۔

"جان ایک روز کبھی جائے گی پر اس طرح عزت کھو کر کیوں مرنا اور آپ سے اور ہم سے لڑائی اور فساد و جنگ ...... جب تک رہے گا ہم چاہے مارے جائیں چاہے قید ہوں چاہے پھانسی جو لکھا ہوگا سو ہوگا اور ہم سے جو کچھ ہوگا سو تلوار سے ہوگا"[1]

لہٰذا نانا کے تعلقات خواہ بغاوت سے قبل انگریزوں کے ساتھ کچھ بھی رہے ہوں، ان کی یہ دلیری، جرأت اور استقلال یقیناً قابلِ قدر ہے۔

شروع میں سراج الدولہ اور جنگ پلاسی کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے مگر ان تمام واقعات کے بارے میں بھی مصنف کا نظریہ متعصب انگریزوں کے بیان کردہ واقعات اور "سیرالمتاخرین" کا نچوڑ معلوم ہوتا ہے جو انگریزوں کے ایما سے لکھی گئی تھی۔ مثلاً سراج الدولہ کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

"اس نئے بادشاہ کی ناتجربہ کاری اور دارالسلطنت کے کچھ معزز لوگوں کے ساتھ اس کے پُرغرور اور گستاخانہ برتاؤ نے دربار میں ایک بار پھر سازش کی داغ بیل ڈال دی...... سازشیوں نے برطانوی تجارت پیشہ کمپنی سے مدد چاہی"......

تاریخ کا ایک دیانتدار ادنیٰ طالب علم بھی غالباً یہ بات جانتا ہوگا کہ نیک طینت سراج کے دربار میں سازش کے جال پھیلانے والے اس کے درباری نہیں بلکہ وہ انگریز تاجر تھے جن کی ہوس کاری اور زرپرستی نے جنگ پلاسی کے بعد دیکھتے ہی دیکھتے بنگال کو مفلس اور کنگال بنا ڈالا۔ یہ سازشیں اس وقت شروع کی گئیں جب سراج الدولہ نے ۱۷۵۶ء میں کلکتہ سے انگریزوں کو شکست دے کر نکال دیا اور کلائیو، مدراس سے اپنے ساتھیوں کو لے کر پہونچا۔ سیٹھ امی چند کا واقعہ اس کا کھلا ثبوت ہے جس کی دولت کو رشوتوں اور نذرانوں میں بہایا گیا اور بعد میں وہ کلائیو کی پُرفریب پالیسی کا شکار بنا۔ جہاں تک سراج الدولہ کے کردار اور پُرغرور

---

[1] یہ اصل خط نیشنل آرکائیوز میں موجود ہے اور ڈاکٹر سین کی کتاب میں بھی اس کا فوٹو بلاک شایع ہوا ہے۔

برتاؤ کا تعلق ہے، اس تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں، یہ تمام واقعات محمد عمر نور الٰہی کی کتاب "سراج الدولہ" (شایع کردہ انجمن ترقی اُردو ۱۹۴۲ء) میں پوری تفصیل اور مستند تاریخی حوالوں سے دئے گئے ہیں مگر مختصراً علامۂ اقبال کا یہ قول یہاں نقل کر دینا کافی ہے کہ:-

"سراج الدولہ کو ابھی ہندوستان نے پہچانا نہیں، ورنہ مرشد آباد دوسرا اجمیر بن جاتا"

(بحوالہ "سراج الدولہ" از محمد عمر نور الٰہی)

علاوہ ازیں سراج الدولہ کی موت پر جو کہرام بپا ہوا وہ عوام میں اس کی ہر دلعزیزی کا کھلا ہوا اور غیر مبہم ثبوت ہے۔ عظیم آباد کا صوبہ دار رام نراین دیوانوں کی طرح کپڑے پھاڑ کر خاک اُڑاتا پھرتا اور یہ شعر پڑھتا تھا:-

"غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دِوانہ مرگیا آخر تو ویرانے پہ کیا گزرا"

بیر بھوم کے جاگیر دار بدیع الزماں نے جنگل کی راہ لی، مرشد آباد میں ناقابلِ بیان گریہ و ماتم بپا تھا۔ کیا "ناتجربہ کار اور گستاخ" سراج الدولہ اسی احترام و عقیدت کا مستحق تھا؟

جنگ پلاسی کے بعد میر قاسم اور شاہ عالم کے حملے بھی غداریوں اور دغابازیوں کی بدولت ناکام ہوئے، چنانچہ میر قاسم کو اس کے سالار نجف خاں کی غداری نے شکست یاب کیا (بحوالہ تاریخ ہند از ہاشمی فرید آبادی) مگر مصنف نے شکست کے ان اسباب کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا۔ یہ بات تاریخی طور پر روزِ روشن کی طرح عیاں ہے کہ میر قاسم کو کمپنی نے ذاتی جھگڑے پیدا کر کے "تنگ آمد بجنگ آمد" کا مصداق کر دیا تھا اور محصول کے اختلاف نے جنگ کی صورت اس لئے اختیار کی کہ میر قاسم کے اندر غیرت و حمیت کا مادہ موجود تھا اور وہ انگریز تاجروں کی لوٹ کھسوٹ بند کرنا چاہتا تھا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی ایسے غیرت مند یا خود دار ہندوستانی حکمراں کو برداشت [illegible] کہ وہ اس کے ہاتھوں میں کھلونا بننے سے انکار کر دیتا تھا۔ مصنف نے آگے چل کر خود اس بات کا [illegible] کہ انگریزی حکومت ہندوستان میں بلند کردار بادشاہوں کی ہمت افزائی نہ کرتی تھی، اگر والیان ریاست [illegible] کے [illegible] کھلونا بن جاتے اور اگر وہ اصلاحات جاری کرنا چاہتے تو انگریز آقاؤں کی ناراضگی کا باعث ہوتا تھا [illegible] انتظامات سے بے خبر ہو کر عیش و عشرت میں غرق ہو جاتے اور

"یہ سب کچھ برطانیہ کی طے شدہ [illegible] ہاؤس آف کامنز میں، انڈر سکریٹری اسٹیٹ فار انڈیا نے کہا جبکہ وہ منی پور کے سینا پتی [illegible] جس نے سیناپتی کی قابلیت، بہتر کردار اور ہر دلعزیزی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ گورنمنٹ آف انڈیا نے ایسے لوگوں کی ہمت افزائی کبھی نہیں کی ہے"[1]

مصنف نے الحاق اودھ کے حالات و واقعات کا کسی قدر تفصیلی جایزہ لیا ہے جہاں کمپنی کی زرکشی نے حالت یہاں تک پہونچا دی تھی کہ شاہی خاندان کے لوگوں کو فاقوں پر نوبت پہونچی۔ انھوں نے اپنی شالیں اور چھوٹے موٹے زیور تک بیچ دئے۔ ان کی عورتیں رات کی تاریکی میں بھیک مانگنے کو نکلتی تھیں۔

آگے چل کر نواب وزیر علی (نواب اودھ) کی بغاوت کو [illegible] کہ اگر تسلیم اور ذاتی مفاد سے بلند مانا ہے۔ اس سازش میں سلطان ٹیپو اور دولت راؤ سندھیا بھی شریک تھے اور [illegible] درمیان خفیہ عہدنامے اور خط و کتابت بھی ہوئی جس کی

---

[1] مثلاً ملاحظہ ہو "کمپنی کی حکومت" از باری

تصدیق وزیر علی کے کاغذات سے ہوتی ہے[۱]۔ اس سازش سے اندازہ ہوتا ہے کہ ملک میں اس وقت آزادی کا احساس اور جذبہ موجود تھا۔

کتاب میں انگریزی عہد کی تقریباً تمام بغاوتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے جو ١٨٥٧ء سے پہلے رونما ہوئیں۔ ان میں اکثر عوامی بغاوتیں تھیں اور بعض مختلف جگہوں کے جاگیردار اور راجے رایوں کی شورش کا نتیجہ تھیں، مثلاً ١٧٩٢ء میں تیسری جنگ میسور کے معاہدے کی رو سے سلطان ٹیپو کے جو علاقے انگریزی سلطنت میں شامل ہوئے اُن میں مالا بار بھی شامل تھا، جہاں چند کے سوا تمام راجہ اور جاگیردار چھ سال تک برابر انگریزوں سے جنگ آزما رہے (صفحہ ٢٦)۔ اس کے علاوہ جن بغاوتوں کا مصنف نے ذکر کیا ہے انکی تفصیل کا یہ موقع نہیں البتہ چند خاص تاریخیں حسب ذیل ہیں:-

١٨٤٩ء	ناگاؤں نے بغاوت کی
١٨٢٣ء تا ١٨٣٩ء	آسام میں مختلف بغاوتیں
١٨٠٥ء ، ١٨٠٣ء	بندیلکھنڈ میں مختلف بغاوتیں
١٨١٣ء	سہارنپور کے گوجروں کی بغاوت
١٨٣٦ء	ساونت وادی
١٨٤٤ء	کولھاپور
[illegible]	بیجاپور
١٨٠٠ء	ضلع گنجام
١٨٢٦ء تا ١٨٢٩ء	دکھنی علاقوں میں
١٨٠٦ء	مالابار
١٨١٦ء	بریلی
١٨١٧ء	اُڑیسہ
١٨٤٢ء	ساگر
١٨٠٦ء	ویلور

مختلف مقامات مثلاً بیلاری، کڈاپا، اننت پور اور کرنول وغیرہ کی بغاوتوں کے بارے میں مصنف نے باغیوں کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:-

"اپنے وطن کے دفاع اور آزادی تا دیر برقرار رکھنے کے لئے اُن کی اس بہادرانہ اور وطنی جدو جہد کو انگریز مصنفوں نے بھی پرجوش الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا۔"

---

[۱] اس سلسلہ میں حسب ذیل انگریزی کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے:-

1. MILL'S HISTORY OF INDIA (IV-126....)
2. S.B.CHAUDHRY—CIVIL DISTURBANCES IN BRITISH RULE.
3. PURNENDU BASU— OUDH AND E.T.CO.
4. FOREIGN DEPTT. SECRET PROCEEDINGS, (1799)

واضح رہے کہ یہاں ان باغیوں اور ان کی جدوجہد کے لئے HEROIC، PATRIOTIC اور LIBERTY جیسے شاندار الفاظ استعمال کئے گئے ہیں مگر ۱۸۵۷ء کی بغاوت کو ان الفاظ سے یاد نہیں کیا گیا اور سب سے زیادہ عجیب بات تو یہ ہے کہ مصنف نے تحریک سید احمد شہید اور اس کے مجاہدین کا نہ صرف یہ کہ ذکر نہیں لیا بلکہ بغاوت میں ان کی خدمات سے بھی صاف طور پر ان الفاظ میں انکار کر دیا ہے :۔

"لیکن 'وہابی' بحیثیت مجموعی تحریک سے علٰحدہ رہے ..... وہ ۱۸۵۸-۱۸۵۷ء کے انتہائی پُرشور دور میں خاموش رہے۔ اس کی وجہ صرف یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ خالص اسلامی تحریک کے حامی تھے اور انھوں نے ہندوؤں سے اشتراک پسند نہ کیا۔"

یہ بیان حقیقت اور واقعات سے دور کا بھی واسطہ نہیں رکھتا۔ مصنف نے یہاں دو صریح غلط بیانیاں کی ہیں اور بہتر ہے کہ اُن دونوں پر کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈالی جائے یعنی :۔

(۱) وہابی علماء (تحریک شاہ ولی اللہ یا سید شہید کے متاثرین) بغاوت سے علٰحدہ اور خاموش رہے۔

(۲) وہ ہندوؤں سے تعاون پسند نہیں کرتے تھے۔

اگر صرف سرکاری یادداشتیں اور ریکارڈ دیکھ کر اندازہ کیا جائے تو بھی مبہم طور پر سہی، مگر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان علماء اور خصوصاً تحریک ولی اللہی کے وابستگان کا (جنھیں انگریزوں نے 'وہابی' کے نام سے مشہور کیا ہے) بغاوت میں کچھ نہ کچھ حصہ ضرور رہا ہے۔ جہاد کی پیہم صدائیں، فرنگیوں کے خلاف مذہبی فتوے اور منظم طے شدہ اسکیمیں ثابت کرتی ہیں کہ انھوں نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں ایک خاص رنگ بھرا ہے۔ خود جنرل بخت خاں بھی اسی تحریک سے متاثر تھے۔ انھوں نے مولوی سرفراز علی[1] کو امیر المجاہدین مقرر کیا تھا اور ان کے ہمراہ کئی سو مجاہدین تھے۔ اس کے علاوہ دہلی میں مختلف مقامات سے 'مجاہدین' کی جماعتیں آئیں۔ ان کے جذبۂ جہاد کا یہ عالم تھا کہ وہ بھوکوں مرتے، تن پہ کپڑا ثابت نہ تھا مگر انگریزوں سے جنگ آزما ہونے کے لئے روزانہ صبح کو ہتھیار سجا کر نکلتے اور دن چھپے واپس آتے تھے۔ ایک انگریزی جاسوس جیون لال اپنی ڈائری میں لکھتا ہے :۔

"میر فیاض علی نے معروضہ پیش کیا کہ جہادی بھوکے مر رہے ہیں، بادشاہ نے جواب دیا کہ انھیں کھلانے کے لئے میرے پاس روپیہ نہیں رہا" (۳۱ جولائی ۱۸۵۷ء)

ایک شخص نے اپنا تمام ساز و سامان بیچ کر اس راہ میں قربان کیا اور خود بھی برابر جنگ کرتا رہا۔ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ لوگوں نے اپنا زندگی بھر کا پیشہ ترک کر کے جنگ میں شرکت کی جس کو کہ وہ مقدس مذہبی جنگ یا جہاد سمجھتے تھے۔ مختصر یہ کہ ۱۸۵۷ء میں اور اس سے پہلے صرف یہی ایک ایسی جماعت تھی جس کی پشت پر منظم پلان تھا اور جس کی تہ میں قابل ترین دماغ کارفرما تھے۔ چنانچہ ۱۸۵۲ء میں انگریز یہ معلوم کر کے حیران رہ گئے کہ پنجاب میں یہ 'وہابی' ان کا تختہ اُلٹنے کی فکر کر رہے تھے اور فوجوں سے خط و کتابت کرتے تھے۔ ۱۸۵۰ء سے ۱۸۵۷ء تک یہ لوگ برابر سرحدی قبیلوں کو انگریزوں کے خلاف اُکسانے کی کوشش کرتے رہے جس کی بدولت حکومت کو سولہ[16] مرتبہ اس علاقے میں جنگ مول لینا پڑی۔ ۱۸۵۳ء میں سرحدی مرکز نے دہلی و لکھنؤ سے رابطہ قائم کر کے انگریزی راج اُلٹ دینے کی اسکیم بنائی تھی، ۱۸۳۸ء میں دو رہنما دکھن گئے اور وہاں مضبوط اور خفیہ تنظیم کی بنیاد ڈالی جو مبارز الدولہ کی سرکردگی میں تھی۔ ۱۸۳۹ء میں انگریزوں کو اس کا پتہ چل گیا اور مبارز الدولہ

---

[1] مولوی سرفراز علی جونپور کے ساکن، اور مولوی کرامت علی سے بیعت تھے جو ایک مشہور و معروف صوفی منش عالم تھے۔ مولوی سرفراز علی گورکھپور کے قرب و جوار میں لوگوں کو بیعت کرتے اور انگریزوں سے جہاد کی تلقین کرتے تھے۔

کو قید کر دیا گیا۔ اسی طرح سید احمد شہید کی تحریک در اصل انگریزوں کے خلاف تھی مگر چونکہ انھوں نے اپنا مرکز صوبۂ سرحد (ستھانہ) کو بنایا اس لئے پہلے انگریزوں کے حلیف اور حامی رنجیت سنگھ سے جنگ کرنا پڑی چنانچہ بقول جناب مہر:-

"سید صاحب کے نزدیک جہاد کا پہلا ہدف انگریز تھے.... سید صاحب نے جہاد کے لئے جو مرکز تجویز فرمایا تھا اس میں سکھ سب سے پیشتر سامنے آ گئے"[1]

اس تحریک نے پورے ملک میں جو تنظیم اور جذبہ پیدا کیا اس کی مثال ہندوستان کی تاریخ میں ڈھونڈے سے بھی نہ ملیگی تمام بڑے بڑے شہروں میں خفیہ تربیتی مرکزوں کا جال، روپیہ اور آدمی بھیجنے کا حیرت انگیز نظام اور ہزاروں دیندار مسلمانوں میں وہ ولولہ خیز جذبہ جس کا ڈبلو ڈبلو ہنٹر نے بھی اقرار کیا ہے کہ وہ اپنی ملازمتوں سے اس لئے چھٹی لیا کرتے تھے کہ سرحد جا کر جہاد کریں اور فریضۂ دین سے سبکدوش ہوں۔ پھر یہ تنظیم اور نظام سید صاحب کے بعد یعنی ۱۸۳۱ء سے ۱۸۵۷ء تک اسی طرح جاری تھا اور بغاوت میں اس تحریک کے تمام مرکزوں نے سرگرمی دکھائی خصوصاً پٹنہ جو ہندوستان میں تحریک کا سب سے بڑا مرکز تھا، انگریزوں کے لئے نہایت خطرناک ثابت ہوا۔[2] یہاں مولانا پیر علی جو مذکورہ تحریک کے خاص رہنما تھے انتہائی سرگرمی سے خفیہ طور پر کام کر رہے تھے۔ ان کی ہردلعزیزی اور اہمیت کو اکثر انگریز مورخوں نے تسلیم کیا ہے، انھوں نے ہی فوجوں میں بغاوت پھیلائی اور کنور سنگھ سے خفیہ خط و کتابت کی[3] ان تمام تفصیلات کے لئے ایک علحدہ کتاب کی ضرورت ہے۔

دوسری بات جس پر روشنی ڈالنا ضروری ہے یہ ہے کہ کیا ان حضرات نے ہندوؤں سے اشتراک و تعاون پسند نہیں کیا؟۔ حالات اور واقعات اس کی کبھی تردید کر رہے ہیں۔ اس بات سے تو کسی کو انکار کی گنجائش نہیں کہ یہ تحریک صرف مسلمانوں تک محدود تھی اور اس کا مقصد ان کی اصلاح اور اسلامی جذبہ پیدا کرنا تھا لیکن یہ کہنا کہ وہ ہندوؤں سے اشتراک پسند نہ کرتے تھے صریحی طور پر غلط ہے کیونکہ بغاوت کا سرسری جائزہ لینے پر بے شمار واقعات اس کی تردید کرتے نظر آتے ہیں[4] اور یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ مجاہدین ہر جگہ نہ صرف اپنے ملکی بھائیوں کے دوش بدوش لڑے بلکہ اکثر جگہوں پر ان کی رہنمائی بھی کی ہے۔ اول تو ان 'مجاہدین' یا 'جہادیوں' کا بغاوت میں حصہ ثابت ہو جانے کے بعد اس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی کہ غیر مسلموں سے ان کے اشتراک کو واضح کیا جائے، تاہم غلط فہمی دور کرنے کے لئے عرض کر دینا ضروری ہے کہ اس تحریک کے

۱؎ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو "سید احمد شہید" از غلام رسول مہر صفحہ ۱۳۱

۲؎ SYMPOSIUM-30, HOLMES-209, KAYE-II-200.

۳؎ مولانا پیر علی ہی نے کنور سنگھ کو بغاوت میں حصہ لینے پر آمادہ کیا تھا اور ان کی خط و کتابت پٹنہ لائبریری میں موجود ہے۔ نیز بہار کی سب سے پرانی تاریخ یعنی "تاریخ بہار" از علی محمد شاد (۱۸۸۳ء) میں بھی یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ پیر علی بغاوت کے اصل بانیوں میں تھے۔

۴؎ ان تمام حالات کی تفصیل کے لئے یہ کتابیں دیکھی جا سکتی ہیں:-

۱۔ "علمائے ہند کا شاندار ماضی" از مولانا سید محمد میاں ———— ۲۔ "سید احمد شہید" "جماعت مجاہدین" "سرگزشت مجاہدین" از مہر

۳۔ "کارنامۂ سروری" از آغا مرزا بیگ ———— ۴۔ "تاریخ عروج عہد انگلشیہ" از ذکاء اللہ

۵۔ "غدر کی صبح شام" مرتبہ حسن نظامی ———— ۶۔ "نقش حیات" از شیخ الاسلام حضرت مولانا مدنی

7. OUR INDIAN MUSLIMS.

8. INDIAN WAR OF INDEPENDENCE — SAVARKAR.

9. NATIVE NARRATIVES —

ایک بانی سید احمد شہید نے خود غیر مسلموں سے اشتراک عمل کی مثال قایم کی ہے، وہ اپنے پیرو مرشد حضرت شاہ عبدالعزیز کے ایماء سے امیر خاں کی فوج میں ملازم ہوئے جو ہلکر کے ہمراہ انگریزوں کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر سید صاحب موصوف نے سرحد کے مرکزِ جہاد سے دولت راؤ سندھیا کے مدار المہام ہندو راؤ کو خط لکھا اور اُس میں یقین دلایا کہ کامیابی کے بعد اس کی حکومت بدستور رہے گی، بلکہ اور مضبوط۔ سید صاحب کے الفاظ یہ ہیں جو "نقشِ حیات" جلد دوم (صفحہ ۱۴۳) سے نقل کئے جا رہے ہیں :-

"بیگانگانِ بعید الوطن ملوک زمین و زماں گردیدہ و تاجران متاع فروش بپایۂ سلطنت رسیدہ ...... وقتیکہ میدانِ ہندوستان از بیگانگان و دشمنان خالی گردیدہ و تیر سعی ایشاں بہ ہدف مراد رسید آیندہ مناسب ریاست وسیاست وطالبین آں مسلم باد و بیخ شوکت وسطوت ایشاں محکم شود"

اس خط سے یہ غلط فہمی پورے طور پر رفع ہو جاتی ہے، لیکن بغاوت کے دوران میں ایسی متعدد نمایاں ہستیاں ملتی ہیں جنھوں نے مشترکہ جدوجہد کی رہنمائی کی ہے۔ مولانا احمد اللہ شاہ یا مولانا فضلِ حق خیر آبادی کو تو چھوڑئے، کہ وہ اس تحریک سے وابستہ تھے ہر مگر الہ آباد کے مولوی لیاقت علی جن کو رام چندر نامی باغی سردار نے پوری حمایت و امداد کی، اور ان کی ہر دلعزیزی، انتظامی صلاحیت اور تدبر کا لوہا انگریز مورخوں نے بھی مانا ہے[1]۔ علاوہ ازیں حیدر آباد میں مولوی علاؤ الدین، مظفر نگر (شاملی) میں حضرت حاجی امداد اللہ، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی، حضرت حاجی رشید احمد گنگوہی اور ان کے ہمراہی، کانپور میں مولوی سلامت اللہ (جنھوں نے نانا صاحب کی حمایت کا اعلان کیا[2])۔ علی گڈھ کے مولانا عبدالجلیل۔ صوبۂ سرحد میں مولوی ولایت علی وغیرہ وغیرہ، غرض یہ کہ تقریباً ہر علاقے میں یہ لوگ بغاوت کی رہنمائی کرتے نظر آتے ہیں۔

معین الدین اور جیون لال کی ڈائریاں جن کو مٹکاف نے "NATIVE NARRATIVES" کے نام سے شایع کیا اور جس کا ترجمہ خواجہ حسن نظامی مرحوم نے "غدر کی صبح شام" کے نام سے چھاپا تھا، اس میں صرف جیون لال کی ڈائری میں تقریباً پندرہ جگہ "وہابی جہادیوں" کا تذکرہ ہے جن میں دو ہزار تو صرف ٹونک جیسی چھوٹی سی بستی سے دہلی آئے تھے اور اس کے علاوہ ہانسی، حصار، سرسہ، بھوپال، جے پور وغیرہ سے بے شمار جہادی اپنی اپنی مقامی باغی فوجوں کے ہمراہ دہلی میں داخل ہوئے اب اُس دور کے دہلی سے نکلنے والے ایک اخبار یعنی "صادق الاخبار" کی زبانی سنئے :-

"زبانی خاص آیندہ گوالیار کی مدد کو ہو اکر سات آٹھ ہزار سپاہ کنٹجنٹ، باقی مجاہدین سب مل کر بارہ ہزار آدمی شاہجہاں آباد کی روانگی پر مستعد ہیں ......" (مورخہ ۳ر اگست ۱۸۵۷ء)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ گوالیار سے آنے والے جہادیوں کی تعداد تین ہزار کے قریب تھی۔ اسی اخبار میں اندور کی خبریں درج ہے کہ :-

"..... مع جمعیت بارہ ہزار سپاہ کہ ان میں دو ہزار سوار اور آٹھ پلٹن، باقی مجاہدین ہیں شریک ہونے دین کے باتفاق فوج حیدر آباد راہی دہلی ہوں گے۔" (۳ر اگست)

یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ ان باغی پلٹنوں میں جن کے ساتھ جہادی دہلی آ رہے تھے ہندو مسلمان سب ہی شامل تھے، بلکہ زیادہ تر ہندو تھے۔

---

[1] مولوی لیاقت علی، حضرت شاہ عبدالعزیز سے بالواسطہ شرف تلمذ رکھتے تھے، انھوں نے جس نظم کو چھپوا کر تقسیم کرایا وہ وہی تھی جو سید صاحب کے زمانہ میں تصنیف ہوئی اور مہر صاحب نے بھی اپنی کتاب میں نقل کی ہے۔

[2] "تاریخ بغاوت ہند" از مکند لال۔

جیون لال ہی کے روزنامچے سے یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ جہادی برابر باغی فوجوں کے ساتھ انگریزی کیمپ پر حملہ آور ہوتے تھے بلکہ سب سے زیادہ جوش و خروش اور سرگرمی سے جنگ کرتے تھے، مولانا فضل حق خیر آبادی ان واقعات کے چشم دید گواہ ہیں اور انھوں نے یہ حالات انڈمان کے دوران قیام میں عربی میں نظم کئے ہیں، چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"اب مجاہدین کی ایک مختصر جماعت باقی رہ گئی جو بھوک پیاس برداشت کر کے رات گزارتی اور صبح ہوتے ہی دشمن کے مقابلہ پر ڈٹ کر نبرد آزما ہوتی، لشکریوں کی ایک جماعت کے ساتھ مل کر یہی شہر پناہ کی حفاظت اور شہری سرحدات کی نگرانی کرتی"[۱]

کیا اتنی واضح اور غیر مبہم شہادتوں کے بعد بھی غیر مسلموں سے اشتراک عمل کا ثبوت درکار ہوگا؟ ۔ مسٹر ہر پرشاد چٹوپادھیا جنھوں نے حال ہی میں بڑی تحقیق اور ریسرچ کے بعد بغاوت پر کتاب (SEPOY MUTINY 1857) لکھی ہے ۔ انہی "وہابی" علماء کے بارے میں ایک اعلان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"یہ اور اس قسم کے دوسرے اعلانات کا جو ہندو و مسلمانوں کو بیدار کرنے کے لئے تھے، کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہوا..... وہابیوں کے عقاید اور ان کی رہنمائی نے بھی مسلمانوں کو حکومت برطانیہ کے خلاف کھڑا کر دینے میں بڑا حصہ لیا" (صفحہ ۱۰۳)

مصنف نے بغاوت کی پہلے سے طے شدہ اسکیم اور سازش سے انکار کیا ہے اور اس سلسلہ میں میرٹھ کی بغاوت کو اتفاقی حادثہ قرار دیا ہے حالانکہ میرٹھ کے حالات پر نظر ڈالنے سے صاف عیاں ہوتا ہے کہ وہاں سازش کے آثار تھے، وہاں فقیر اور سنیاسی برابر دورے کر کر کے فوجوں کو آمادۂ بغاوت کر رہے تھے، چنانچہ ایک فقیر کا واقعہ ساورکر نے بھی نقل کیا ہے جس کو انگریز افسران نے شبہ کی بنا پر فوجی چھاؤنیوں کے پاس سے ہٹنے کا حکم دیا تھا۔ وہاں علماء بھی دورے کر کر کے بغاوت کے لئے فضا طیار کر رہے تھے چنانچہ ایسے ایک عالم کا تذکرہ خواجہ حسن نظامی مرحوم نے "بیگمات کے آنسو" میں بھی کیا ہے جو دہلی میں کارتوسوں کی تحقیق کے لئے آئے تھے اور ان کو میرٹھ کے فوجی افسروں نے اسی کام کے لئے بھیجا تھا۔ نیز مقدمہ بہادر شاہ کی روداد دیکھنے سے بھی بغاوت کی سازش کا سراغ ملتا ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ میرٹھ میں یہ شعلہ اچانک اور قبل از وقت بھڑک اٹھا اور انقلابی رہنماؤں کا تمام نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا۔

اکثر انگریز مورخوں نے ہمہ گیر سازش کا وجود تسلیم کیا ہے۔ مثلاً الگزنڈر ڈف نے بغاوت کو سیاسی سازش کا نتیجہ قرار دیا اور عام بغاوت اور انقلاب کہا ہے۔ اسی طرح میلیسن نے جس نے ان واقعات کی غالباً سب سے زیادہ چھان بین کی ہے، اپنی تیسری جلد میں جو اس نے بغاوت کے چند سال بعد دوبارہ ہندوستان آکر لکھی، یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوا کہ:-

"بغاوت کے کچھ اور بھی اسباب تھے مثلاً مذہب، نفرت کے جذبات آ جاتے ہیں، جو ذاتی نہیں بلکہ قومی تھے" (۱۱۱)

سرسری طور پر ہی اگر ہم سلطان ٹیپو کی شہادت سے ۱۸۵۷ء تک کا جائزہ لیں اور اس دور کی بغاوتوں خصوصاً ویلور کی بغاوت کو بھی پیش نظر رکھیں جو پلاسی کی جنگ سے پچاس سال بعد ہوئی اور بغاوت ۱۸۵۷ء کا ایک عکس یا ریہرسل کہی جا سکتی ہے، تو یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوں گے کہ اس آدھی صدی کے دوران میں ملک ایک ہمہ گیر تحریک بغاوت کی طیاری کر رہا تھا اور ملکی حالات آنے والے انقلاب کی گرج سنا رہے تھے۔ گزشتہ صفحات پر ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح ملک کے مختلف حصوں میں برابر بغاوتیں ہوتی رہیں، جن میں کچھ عوامی بغاوتیں تھیں، کچھ فوجی تھیں اور کچھ ستم رسیدہ جاگیرداروں یا نواب راجوں کی شورشیں تھیں۔ لیکن وہ جلد ہی بزور شمشیر کچل دی گئیں تو کیا یہ قرین قیاس نہیں کہ انھیں منتشر بغاوتوں نے ملک کے ذی ہوش اور صاحب فہم طبقے کو دعوت فکر دی ہو؟

۱؎ "الثورۃ الہندیہ معروف بہ باغی ہندوستان" از عبدالشاہد شروانی

کیونکہ ۱۸۵۷ء میں ہم فوجوں کو، عوام کو اور والیانِ ریاست یا جاگیرداروں کو ایک ہی صف میں دیکھتے ہیں، ایک ہی صف میں وہ بغاوت کرتے نظر آتے ہیں۔

خود ڈلہوزی کو اپنی ستم ایجادیوں کا انجام نظر آ رہا تھا، جبھی تو اُس نے فروری ۱۸۵۶ء میں کہا کہ:۔

"کوئی سمجھدار شخص جو مشرقی معاملات کا ذرا بھی علم رکھتا ہو جو ہندوستان میں زیادہ عرصہ تک قیام امن کی پیشین گوئی نہیں کر سکتا"[1]

چند انگریز مورخ بغاوت کی تہ میں اگر کسی خفیہ تنظیم کا وجود تسلیم کرنے کو طیار نہیں تو بقول مولانا محمد میاں:۔

"ان کو یہ اصرار اس لئے بھی ہے کہ پہلے سے کسی تنظیم کا اعتراف انگریز افسروں کی نااہلیت کا ثبوت بن جاتا تھا، انگریز افسروں کا تکبر اس کو گوارا نہیں کرتا تھا کہ خفیہ تنظیم کا اعتراف کر کے اپنی نااہلیت اور غفلت کو تسلیم کریں"

ورنہ متعدد واقعات اِس تنظیم اور سازش کا کھلا ثبوت ہیں۔ پوری تفصیل کی تو گنجایش ہے، نہ موقع، مگر تمام ملک میں مولویوں، فقیروں اور سنیاسیوں کے دورے، (جس سے انکار کی گنجایش نہیں)۔ بڑے شہروں میں اشتہارات کا چسپاں ہونا، اکثر مقامات پر آگ لگنے کی پُراسرار وارداتیں اور "مجرموں" کا سراغ لگانے میں پولیس اور حکومت کی انتہائی کوشش کے باوجود ناکامی، اکثر مقامات سے خفیہ خط و کتابت کا بروقت پکڑا جانا۔ مثلاً پٹنہ کے جمعدار پولس وارث علی کی گرفتاری پر ایک خط پکڑا گیا جو وہ گیا کے خفیہ انقلابی لیڈر مولوی علی کریم (زمیندار موضع ڈومری) کے نام لکھ رہے تھے اور اسی خط کی نشان دہی سے مولوی علی کریم کا پیچھا کیا گیا پٹنہ کے ایک شخص خواجہ حسین علی خاں پر تو ۱۸۴۵ء میں ہی فوجوں کو بغاوت پر اُبھارنے کا الزام تھا۔ چنانچہ مسٹر ہر پرشاد چٹوپادھیا کی تحقیقات کے بموجب:۔

"پٹنہ اور لکھنؤ کے درمیان نامہ و پیام ہو رہا تھا، خفیہ تنظیم کے کارکن فوجوں کو بغاوت پر آمادہ کر رہے تھے۔
..... ایک 'وہابی' لیڈر پیر علی کے گھر کی تلاشی لینے پر ہمہ گیر سازش کا انکشاف ہوا ..... پٹنہ کے وہابی مسلمان کچھ عرصہ سے حکومت کے خلاف سازش کر رہے تھے، اس خفیہ تنظیم کے ایجنٹ جگہ جگہ مقرر تھے اور ان کو تنخواہیں دی جاتی تھیں، بغاوت کی طیاری کے لئے چندے کئے جا رہے تھے"[2] .....

یہ، اور ایسے متعدد واقعات بالکل صاف طور پر سازش اور خفیہ تنظیم کا پتہ دیتے ہیں[3] اور اِن سے انکار کی گنجایش نہیں لیکن حیرت ہے کہ مصنف نے نانا صاحب کو بھی سازش کا رہنما ماننے سے انکار کر دیا ہے حتی کہ نانا اور عظیم اللہ خاں کا بھی مختلف مقامات میں دورہ بھی (جو مقدس مقامات کی زیارت کے بہانے بغاوت سے کچھ ہی پہلے کیا گیا) مصنف کے نزدیک کوئی ثبوت نہیں ہے۔ حالانکہ مقدس مقامات کی زیارت کے لئے ایسے دورے نانا اور عظیم اللہ نے اس سے پہلے بھی اگر کئے ہوتے تو یقیناً اس کی اہمیت نہ رہتی، پھر یہ کہ بغاوت سے دو ماہ پہلے ہی واقع ہونا اور بھی اس خیال کو تقویت پہونچاتا ہے۔ ورنہ ظاہر ہے کہ نانا صاحب خفیہ سازش کرنے جاتے تو علی الاعلان ایسا کرنا کس طرح ممکن تھا؟

خفیہ تنظیم اور سازش کے عدم وجود کی ایک دلچسپ ترین دلیل یہ دی گئی ہے کہ نانا صاحب باغی فوجوں کے ہمراہ دہلی نہیں گئے۔ حالانکہ یہ تو ان کی دانشمندی اور دور اندیشی کا ثبوت ہے کہ انھوں نے تمام قوت کو ایک جگہ جمع کرنا اور اس طرح انگریزوں کو مقابلے

---

[1] BRITISH INDIA — R.W. FRASSER — 273

[2] SEPOY MUTINY OF 1857 — CHATTOPADHYAYA — 115, 116, 117.

[3] ان حالات پر تفصیل سے زیر طبع کتاب "جنگ آزادی ۱۸۵۷ء" میں روشنی ڈالی گئی ہے جو ندوۃ المصنفین شائع کرے گا۔

کی آسانی دینا مناسب نہ سمجھا اور اپنی جگہ پر مضبوطی سے قایم رہ کر دشمنانِ وطن سے نبرد آزما ہونے کا ارادہ کیا۔ لیکن اگر یہ دلیل کچھ دیر کو مان بھی لی جائے تو اس کو کیا کہا جائے گا کہ ملک کے دور دراز علاقوں، حتیٰ کہ اندور، گوالیار، بھوپال وغیرہ سے بھی باغی فوجیں مع سرداروں مثلاً بخت خاں، ہیرا سنگھ، غوث خاں، سدھاری سنگھ وغیرہ کی ہمراہی میں مع جہادیوں اور باغی عوام کے فوراً دہلی کا رخ کرتی ہیں۔ ہر جگہ بالکل یکساں واقعات پیش آتے ہیں یعنی انگریز افسروں کا قتل، جیل خانوں کا ٹوٹنا، خزانے اور میگزین پر قبضہ۔ زیادہ تر فوجیں اپنے ہمراہ خزانے صحیح و سالم پوری حفاظت کے ساتھ دہلی لاتی ہیں اور شاہی خزانے میں جمع کراتی ہیں۔ پھر دہلی کی شکست کا اثر تمام ملک پر پڑتا ہے، بنگال اور آسام تک کے انقلابی اس شکست سے متاثر ہوتے ہیں (یہ اور بات ہے کہ ہمت نہیں ہارتے) پٹنہ کا جمعدار وارث علی پھانسی پاتے وقت پکار کر کہتا ہے کہ:۔

"کوئی ہے جو ہماری موت کی شاہ دہلی کو خبر کر دے ۔۔۔؟"

علی گڑھ اور مدراس وغیرہ سے ایسے سادھو اور برہمن گرفتار ہوتے ہیں جو فوج میں بغاوت پھیلا رہے تھے۔ پھر لکھنؤ دہلی میرٹھ وغیرہ میں بھی ایسے فقیروں، مولویوں اور برہمنوں کے تذکرے ملتے ہیں۔ تو کیا یہ امر قرین قیاس ہے کہ یہ سب لوگ خود بخود بغیر کسی طے شدہ اسکیم اور تحریک کے اس مہم پر نکل پڑے تھے؟۔ اور کیا یہ بغاوت کی تہ میں سازش کا بین ثبوت نہیں ہے؟

جس طرح مختلف باغی رہنماؤں نے اپنے اپنے علاقوں میں رہ کر انتظام حکومت سنبھالا اسی طرح نانا صاحب نے بھی کانپور میں عنانِ حکومت ہاتھ میں لی اور بہادر شاہ کی سلامی دی۔ اِس سے سازش کا عدم وجود کہاں ثابت ہوا؟۔ خود ایک شخص سیتارام کے بیان سے جس کا حوالہ زیرِ نظر کتاب میں بھی دیا گیا ہے، سازش کا وجود ثابت ہوتا ہے مگر مصنف نے اس پورے بیان کی صداقت سے صرف اِس جملے پر کہ ۔۔ "یہ بات ہر شخص خصوصاً ہر برہمن جانتا تھا"۔ یہ کہکر انکار کر دیا کہ:۔ "یہ بازاری گپ معلوم ہوتی ہے"۔ البتہ سپاہیوں میں کسی خفیہ سازش کا امکان تسلیم کیا ہے، لیکن یہی چیز بتاتی ہے کہ اس کی تہ میں کوئی ماہرانہ اسکیم اور دماغ ضرور کام کر رہے تھے۔

مراد آباد میں بغاوت کی تاریخ یکم جون بتائی گئی ہے جو از روئے تحقیق غلط ہے، یہاں پہلے ۱۹ مئی کو بغاوت ہوئی اور جیل خانہ توڑا گیا، لیکن عارضی طور پر حکام نے اس پر قابو پالیا اور دوبارہ ۳ جون کو یہ شعلہ پھر بھڑکا جس کے بعد انگریز افسران نینی تال کو فرار ہوئے۔ مسٹر چتوپادھیا نے بھی اپنی کتاب میں ۳ جون ہی دی ہے۔ کنہیا لال کی کتاب "محاربۂ عظیم" بھی اسی تاریخ کی تصدیق کرتی ہے۔

محاصرۂ لکھنؤ کے دوران میں انگریز محصورین کی بہادری پر اظہارِ حیرت بیکار ہے، واقعات کا غیر جانبدارانہ مشاہدہ صاف بتاتا ہے کہ بہت سے ہندوستانی دورانِ محاصرہ میں انگریزوں کی ہر ممکن مدد کرتے رہے، ان کو ضروریات زندگی بہم پہونچائیں حتیٰ کہ ان کے خطوط مکتوب الیہ تک پہونچائے چنانچہ ایسے ایک شخص انگد نامی کا تذکرہ رنٹز ریز (Runtz Reez) نے اپنے بیان "محاصرۂ لکھنؤ کا چشم دید حال" میں کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ریذیڈنسی میں تمام سامانِ خوراک کے علاوہ میگزین کا ذخیرہ اور بڑی بڑی توپیں موجود تھیں، سکھ سپاہی حفاظت کے لئے تھے جبکہ باغیوں کے پاس لڑائی کے جدید ہتھیار نہ تھے، جب وہ سرنگ لگا کر دیوار میں داخل ہونے کی کوشش کرتے تھے تو سکھ فوجی ان کی تمام کوششیں ناکام بنا دیتے تھے۔

دیانت دار مورخ جب حالات پر اور خصوصاً تاریخی حالات پر قلم اُٹھائے تو اسے قدم قدم پر اپنی دیانتدار اور غیر عصبیت کا احساس کرنا ہوگا لیکن افسوس کہ مصنف کا طرز تحریر بعض جگہ ان کی ذہنیت اور رجحان کو آشکار کر رہا ہے۔ کئی مقامات پر اُن کا اندازِ بیان متعصبانہ رنگ لئے ہوئے ہے۔ ایسے پُر آشوب دَور میں آپس کے اختلافات کے ہاتھوں کوئی بدامنی پیدا ہو جانا عجیب بات نہیں ہے، چنانچہ ۱۸۵۷ء میں بھی چند اختلافات رونما ہو گئے تھے جن کے پیشِ نظر مصنف نے یہ نظریہ قایم کر لیا کہ یہ جگہ جگہ

فرقہ وارانہ تنازعات ہوتے رہے" حالانکہ ان کے متعلق یہ وثوق سے کبھی نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی نوعیت فرقہ وارانہ کبھی تھی یا نہیں کیونکہ بعض مقامات پر ایسا ہوا ہے کہ گوجروں اور جاٹوں نے جمع ہو کر کسی قریبی شہر پر حملہ کیا اور اُس مقام کے باشندوں نے بلا امتیاز مذہب و ملت ان کا مقابلہ کیا۔ ایسے واقعات کو دو فرقوں کی "جنگیں" نہیں کہا جا سکتا مثلاً مصنف نے مراد آباد میں ایسے واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر خاص مراد آباد میں کسی بھی فرقہ وارانہ اختلافات کا تذکرہ نہیں ملتا، البتہ ضلع میں ایک دو جگہ بدنظمی اور انتشار کی وجہ سے ہڑبونگ رہی ہے، مثال کے طور پر امروہہ پر قرب و جوار کے جاٹوں نے حملہ کیا اور اہل شہر سے مطالبہ کیا کہ یا تو وہ دس ہزار روپیہ دیں اور یا مہاجنوں کو اُن کے حوالے کریں، چنانچہ اہل شہر نے ان کا مقابلہ کرنے کی ٹھانی اور شہر سے باہر مقابلہ کے لئے آئے۔ امروہہ کی ایک قدیم تاریخ "تاریخ اصغری" کے مصنف اپنا چشم دید واقعہ اس طرح بیان کرتے ہیں :-

"اپنی جانوں سے ہاتھ دھو کر سب مقابل ہوئے شہر میں بیٹھا یہ آدمی رہے اور سب طرف شہر کی حفاظت کو اچھے اچھے مدبر اور کارداں آدمی مقرر ہوئے کس واسطے کہ تمام صحرا گنواروں سے بھرا ہوا تھا اور اس روز کسی طرح غالب ہونے کا گمان نہ تھا"[1]

اس عبارت سے کہیں یہ پتہ نہیں چلتا کہ جاٹوں کا حملہ کسی فرقہ وارانہ نوعیت کا تھا اور حقیقت تو یہ ہے کہ اُس دور میں ان اختلافات اور تعصبات کا وجود ہی نہ تھا جیسا کہ آج ہے۔ مگر مصنف نے پورے ملک کے چند چھوٹے موٹے معمولی اختلافات کو تو اُجاگر کیا ہے اور اُن بے شمار واقعات کا تذکرہ بھی نہیں کیا جو ملک کے عدیم المثال اتحاد پر دلالت کرتے ہیں۔ جان ولیم نے تسلیم کیا ہے کہ :-

"ہندو مسلمان ہمارے خلاف پورے طور پر متحد ہو گئے"[2]

اسی طرح ایک اور مورخ جوسٹن مکارتھی بڑی مایوسی سے لکھتا ہے :-

"اس موقع پر ہم مسلمانوں کو ہندوؤں کے خلاف صف آرا نہ کر سکے"[3]

بمبئی سے نکلنے والے ایک انگریزی اخبار "ٹیلیگراف" کا اقتباس ملاحظہ ہو :-

"اس میں شک نہیں کہ موجودہ جنگ مذہبی نہیں ہے وہ عیسائی دین کے مخالف ہیں نعرے سے ہندوستان کے طول و عرض میں گونج پیدا ہو گئی ہے اس کی تہہ میں تمام باشندگان ہند کی یہ کوشش ہے کہ اجنبی اور غیر ملکی حکومت سے آزادی حاصل کریں" (۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء)

اسی اخبار کی ۲۷ جولائی کی اشاعت میں لکھا گیا :-

"اگر مسلمان تیموری بادشاہ [illegible] منتظر ہیں تو یہ امر چنداں حیرت انگیز نہیں۔ حیرت اس بات پر ہے کہ ہر ذات پات کے ہندو [illegible] بے حد [illegible] دیکھ کر انسان سراپا تعجب ہو جاتا ہے کہ ہندو اس مقصد کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کے لئے متحد ہو گئے ہیں"

بہادر شاہ کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دربار میں بہانگ دہل کہا ہے کہ ان کی نظر میں ہندو مسلمان دونوں

---

[1] "تاریخ اصغری" ص ۹۰، تفصیل کے لئے تاریخ امروہہ جلد اول از محمود احمد عباسی۔

[2] GREAT REBELLION--ASHOK MEHTA-42

[3] "۱۸۵۷ء" از مہر - ۳۵۸ -

ایک ہیں۔ دورانِ بغاوت میں جب ایک شخص مولوی سعید نے ہندوؤں کے خلاف زہر اگلنا اور آپس میں تفرقہ پیدا کرنا چاہا تو کوئی بھی اسکا ساتھی نہ ہوا، بہادر شاہ نے بھی صاف انکار کردیا، حالانکہ دہلی جیسی جگہ میں کوئی فساد کھڑا کردینا کچھ مشکل نہ تھا۔ علاوہ ازیں خان بہادر خاں، برجیس قدر، نانا صاحب وغیرہ کے اعلانات کی تحریریں، ان تمام رہنماؤں کے ساتھ ہندو مسلمانوں کا متفقہ طور پر کام اور سرفروشانہ جنگ کرنا یہ بتاتا ہے کہ اُس دور میں فرقہ وارانہ اختلافات اور منافرت کا وجود بھی نہ تھا۔ انگریزوں نے مختلف طریقہ سے کوشش کی کہ مذہبی اختلافات کو ہوا دے کر فایدہ اٹھائیں اور بدنظمی پیدا کریں مگر وہ پوری طرح ناکام ہوئے، انھوں نے بقرعید کے موقع پر دہلی میں فساد کرانا چاہا اور اپنے پٹھو اس مقصد کے لئے چھوڑے لیکن دہلی کی حکومت اور جنرل بخت خاں نے اس قدر سخت پابندیاں لگاکر زبردست انتظامات کئے کہ تمام کوشش بیکار ہوگئی، اسی طرح آگرہ میں جاٹوں اور مرہٹوں کو مسلمانوں کے تقابل کرنے کی ناکام کوشش کی گئی۔ بریلی میں کیپٹن گوارڈ کو خصوصی طور پر اس کام کے لئے مامور کیا گیا کہ وہ ہندوؤں کو بھڑکاکر بغاوت پر آمادہ کردے اور اس مقصد کے لئے پچاس ہزار روپیہ صرف کرے مگر اس نے اپنی پوری رپورٹ میں لکھا کہ "میں اپنی کوششوں میں پوری طرح ناکام ہوا ہوں"[1] انگریزوں کا خیال تھا کہ بریلی میں وہ راجپوتوں اور روہیلوں کو لڑاکر کام نکال سکیں گے مگر انھیں بڑی مایوسی ہوئی کیونکہ سب سے پہلے جس شخص نے خان بہادر خاں کو اپنا حاکم تسلیم کیا، وہ تھا ایک راجپوت سردار — ٹھاکر جے مل سنگھ — !

ان واقعات کو تفصیل سے بیان کیا جائے تو ایک پوری کتاب طیار ہو۔ پھر دہلی، لکھنؤ اور بریلی میں انگریزی اقتدار کا خاتمہ ہونے کے بعد جو انتظامی عدالتیں (Administrative Courts) بنائی گئیں اُن میں موجودہ دور کی جمہوریت کی جھلک نظر آتی ہے۔ دہلی ایڈمنسٹریٹر کورٹ کے چند ہندو ممبران یہ تھے:-

جنرل گوری شنکر۔ صوبیدار میجر جیوا رام۔ شیو رام مصر۔ بیت رام۔ ہیرا رام۔

لکھنؤ کے کورٹ میں حسب ذیل ممبران شامل تھے:-

کیپٹن رگھوناتھ۔ کیپٹن امداد حسین۔ داروغہ واجد علی۔ کیپٹن امراؤ سنگھ اور ممو خاں۔[2]

منشی جیون لال جو انگریزوں کا جاسوس تھا اپنی ڈائری میں ۷ اگست ۱۸۵۷ء کو لکھتا ہے:-

"حسب ذیل اشخاص نے لال قلعہ کے گارڈ روم میں آپس میں ملاقات کی:- مرزا مغل بیگ۔ مرزا خضر سلطان، راجہ دیوی سنگھ۔ سالک رام مہاجن۔ رام جی مل داس اور رائے کنجی رام۔۔ قبل الذکر اشخاص نے باہمی مشورے کے بعد فوج کی تنخواہ کے لئے ڈیڑھ لاکھ روپیہ جمع کرنے کا وعدہ کیا۔"

حیرت ہے کہ مصنف نے کہیں ان واقعات و حقایق کی طرف اشارہ تک نہیں کیا جو اس قدر نمایاں اور واضح ہیں کہ کوئی دیانتدار مورخ مشکل ہی سے نظر انداز کرسکے گا۔

شہزادہ فیروز شاہ کے مرادآباد میں آنے کا ذکر کرتے ہوئے (صفحہ ۲۰) لکھا ہے کہ "مرادآباد آیا لوگوں نے رسد اور روپیہ دینے سے انکار کردیا، فیروز شاہ نے ان کو دبانے کی ناکام کوشش کی مگر وہاں سے ذلیل ہوکر نکلنا پڑا۔ یہ واقعہ حقیقت کے بالکل برعکس ہے کیونکہ شہزادہ جب مرادآباد آیا ہے تو انقلابیوں کی سرگرمیاں پھر تیز ہوگئی تھیں، مرادآباد کے سولہ ہزار افراد نے اس کا ساتھ دینے کی قسم کھائی، نواب رام پور نے جب یہ دیکھا کہ عوام شہزادے کے ساتھ ہیں تو اپنی فوج مقابلہ کے لئے بھیجی مگر اس فوج کے

---

[1] FOREIGN SECRET CONSULATIONS NO 25, S.N. SEN — 352.

[2] SYMPOSIUM — 27.

بھی اکثر لوگ اپنی بندوقیں توڑ کر بھاگ گئے اور بقیہ فوج سے حضرت شاہ بلاقی کے مزار کے متصل مقابلہ ہوا اور نواب کی فوج کو شکست ہوئی۔ امروہہ کی متعینہ فوج نجیب آباد کے باغیوں کے ہمراہ مع توپوں کے شہزادے سے جا ملی تھی[1]۔ جب کرنل جونس کے آنے کی خبر سُنی تو شہزادے نے یہ دیکھ کر اپنی فوج کو بچائے گیا۔ وہ بغاوت کے اُن رہنماؤں میں سے ایک تھا جنھوں نے مذہب اور وطن کی خدمت کو اپنی زندگی کا نصب العین بنا رکھا تھا اور یہی جذبات اُس کو دیوانہ وار ایک جگہ سے دوسری جگہ لئے پھرتے رہے یہاں تک کہ بغاوت ناکام ہونے کے بعد وہ بیرونی ممالک میں برابر آزادیٔ وطن کے لئے سرگرداں رہا۔ اس کی خدمات اور کارناموں کا اعتراف ڈاکٹر سین نے بھی کیا ہے مگر افسوس کہ مصنف نے اس کو بالکل ہی نظر انداز کر دیا اور کتاب میں صرف دو موقعوں پر بہت ہی سرسری سا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ بیگم حضرت محل اور بخت خاں کو بھی کوئی اہمیت نہیں دی ہے جن کے کردار بے داغ ہیں، جنگی جرأت اور مستقل مزاجی ناقابلِ انکار حقیقت ہے اور بغاوت ۱۸۵۷ء میں جن کا کردار اس قدر شاندار اور نمایاں ہے کہ انگریز مورخین بھی خراجِ تحسین ادا کئے بغیر نہیں رہ سکے ہیں۔ غالباً ان حقایق کو اس لئے نظر انداز کیا گیا کہ یہ مصنف کے نظریات کی تردید ہیں۔ ہاں البتہ دہلی کی بدنظمی اور انتشار کا تذکرہ بہت اہمیت دے کر کیا گیا ہے۔ اِن واقعات کے متعلق مصنف کی صداقت کے متعلق مصنف کی صداقت اور حق گوئی تسلیم۔ لیکن یہ کوئی نئی بات نہیں، حکومتوں کے انقلاب اکثر اس قسم کی بے اطمینانیاں اپنے جلو میں لئے ہوئے ملتے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ انگریز پوری طرح متحد تھے اور پختہ عزم ارادے کے ساتھ مقابلہ کر رہے تھے۔ یہی ان کی کامیابی کی بڑی وجہ ہے۔ مگر باغیوں نے بھی کچھ کم بہادری اور عزم و ہمت کا مظاہرہ نہیں کیا، بقول جناب قہر کوئی شخص پانی بھی اتنی فیاضی سے شاید نہ بہا سکے جتنی فراخ دلی سے انھوں نے خون بہایا ہے۔ اگر ایک طرف غداری اور دغا بازی کی شرمناک مثالیں ملتی ہیں تو دوسری طرف عدیم المثال دلیری، وفاداری اور استقلال کی نظیریں بھی تاریخ کے یہی صفحات پیش کرتے ہیں۔ انصاف اور دیانت کا تقاضہ تو یہ تھا کہ تصویر کا یہ رُخ بھی پیش کیا جاتا اور اگر جنرل نکلسن کو "بہادر نکلسن" کہا گیا تھا تو باغی سرداروں خصوصاً بخت خاں وغیرہ کی فوجی اہلیت و قابلیت کو بھی سراہا جاتا جن کی رہنمائی میں دہلی کے باغیوں نے انگریزوں کو ناکوں چنے چبوا دئے ہیں اور پھر ۱۴ ستمبر کے بعد شہر کے چپے چپے پر خون کے دریا بہا دئے — !

یہ غلط خیال ہے کہ بہادر شاہ نے بخت خاں کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا تھا۔ حقیقت در اصل یہ ہے کہ ان کو الٰہی بخش نے ایسا کرنے سے روکا تھا جو انگریزوں کی طرف سے اس کام پر مامور تھا اور یہ کام کر کے اس نے فوراً رجب علی کو اطلاع دی۔ اس واقعہ کی تفصیل متعدد کتابوں میں مل سکتی ہے۔

زیر نظر کتاب میں جگہ جگہ سر سید کی بعض تحریروں کے حوالے اپنے نظریات کی تصدیق کے طور پر پیش کئے گئے ہیں مگر یہ حوالے قابلِ اعتماد اِس لئے نہیں ہیں کہ سر سید انگریزوں کے حامی تھے اور انھوں نے "اسبابِ بغاوتِ ہند" صرف اس مقصد سے لکھی تھی کہ مسلمانانِ ہند انگریزی ظلم و جبر کا نشانہ نہ بنیں اور بغاوت کے الزام سے بے گناہ ثابت ہو جائیں، چنانچہ اسی خیال کے پیش نظر انھوں نے بہت سی غلط بیانیاں بھی کی ہیں۔ سب سے بڑی غلط بیانی تو یہی ہے کہ مسلمانوں کو جرم بغاوت سے "بے گناہ" ثابت کرنے کی کوشش کی۔ علاوہ ازیں چپاتیوں کی تقسیم کو وبائی امراض کی نشانی بتایا حالانکہ چپاتیاں خفیہ گروہ کی سازش کا نتیجہ تھیں بہادر شاہ کو مالیخولیا کا مریض کہا وغیرہ۔ ان کا مقصد اسی طرح حل ہو سکتا تھا کہ بغاوت کو غیر منظم ہڑبونگ اور چند سرکش فوجیوں کی شورش بنا کر پیش کیا جائے۔ آگے چل کر مصنف نے (صفحہ ۱۰۰) ایک اور غلط بیانی کی ہے یعنی بی بی گڑھ اور ستی چورا گھاٹ کا نپور کے قتلِ عام کے بارے میں، ستی چورا گھاٹ پر انگریزوں کا قتل ایک غلط فہمی کا نتیجہ تھا اس کے لئے نانا صاحب کسی طرح ذمہ دار قرار نہیں دئے جا سکتے[2]۔ خود

---

[1] یہ حالات "اخبار الصنادید" از نجم الغنی اور "تاریخ امروہہ" از محمود احمد عباسی سے ماخوذ ہیں۔

[2] اس واقعہ کی پوری تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ زیر طبع کتاب "جنگ آزادی ۱۸۵۷ء" میں پوری تفصیل موجود ہے۔

انگریز مورخ ٹرے ویلین نے بھی ان کو اس قتل عام کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا وہ لکھتا ہے کہ جیسے ہی نانا کو خبر پہونچی انھوں نے حکم دیا کہ انگریز عورتوں اور بچوں کا مزید خون نہ بہایا جائے (جلد دوم صفحہ ۲۴۴)۔ اس سلسلہ میں بہتر ہے کہ ایک چشم دید بیان پیش کر دیا جائے اور یہ ایک فرانسیسی نژاد عورت ہورلسٹ انگلیسی کی خود نوشت سرگزشت ہے جو خود اس موقعہ پر موجود تھی اپنی داستان میں کہتی ہے:-

"امید نجات کی دو ایک موجوں سے زیادہ دل میں نہ اٹھی ہوں گی کہ یکایک عین دریا سے آتش بار توپوں کے دغنے کی آواز آنا شروع ہوئی ...... اس درمیان میں نانا راؤ سرداروں کی ایک جماعت کے ساتھ وارد ہوا، اس کے ایک اشارے سے تمام تلواریں نیام میں چلی گئیں اور نانا راؤ ہم سب کو اپنے آگے کرکے مثل قیدیوں کے شہر کی طرف روانہ ہوا ...... اس قتل و غارت کا باعث وہ نہیں تھا ...... اگر فرقہ باغی اس کی اطاعت کر لیتا تو یقیناً یہ قتل و غارت ہرگز نہ ہوتا"[۱]

اس سے زیادہ معتبر بیان اس واقعہ کے بارے میں دوسرا نہیں ہوسکتا۔ دوسرا واقعہ بی بی گڑھ کے قتل کا ہے جس کے متعلق اول تو یہ بیان بالکل من گھڑت ہے کہ انگریز قیدیوں کو تکلیفیں دی گئیں جیسا کہ مصنف نے بھی بعض انگریز مورخوں کی بنیاد پر لکھا ہے۔ واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے جس کا اقرار یہ عورت بھی اپنی سرگزشت میں اس طرح کرتی ہے:-

"اس کے (نانا صاحب) حکم سے ہم لوگوں کو انگریز سردار کے مکان میں جگہ دی گئی جہاں ہماری آسایش کا کافی سامان مہیا تھا لیکن ساتھ ہی اس کے یہ حکم بھی تھا کہ اس مکان سے کہیں باہر نکل کر نہ جائیں ...... تقریباً پندرہ روز ہم اس کی حمایت میں رہے ہوں گے اس درمیان میں کسی قسم کی تکلیف ہم کو نہیں ہوئی بہت آرام سے زندگی بسر کی"[۲]

لیکن اس تمام آسایش کے باوجود انگریز عورتیں اپنی حرکتوں سے باز نہ رہ سکیں اور باہر کے لوگوں سے نامہ و پیام شروع کر دیا خطوط پتھروں میں باندھ کر پھینکے جاتے اور وہ لوگ ان خطوں کو انگریزی فوج تک پہونچا دیتے تھے۔ اس حرکت پر نانا صاحب اور اہل کانپور کا غصہ بیجا نہ تھا کیونکہ انگریزی فوج غالباً انہی خطوط کی مدد سے کانپور سے قریب تر ہوتی جا رہی تھی، لیکن نانا صاحب کی انصاف پسندی کی داد دینی پڑے گی اور یہ فرانسیسی عورت خود اعتراف کرتے ہوئے کہتی ہے کہ:-

"اسی درمیان میں چند لوگ نانا راؤ کے ہمارے مکان میں آئے اور ان چار عورتوں کو گرفتار کرکے لے گئے جنھوں نے لوگوں سے خط و کتابت کی تھی اور باہر نکلتے ہی قتل کر ڈالا"[۳]

یعنی صرف انہی عورتوں کو قتل کرایا گیا جو ممانعت کے باوجود احاطے میں جانے اور خط و کتابت کرنے کی مرتکب ہوئیں۔ لیکن اس کے بعد شہری عوام کا مشتعل ہجوم اندر گھس آیا اور بقیہ عورتوں کا بھی قتل عام کر دیا، جو واحد زندہ عورت اس قتل عام سے بچی وہ یہی فرانسیسی نژاد عورت تھی۔

اودھ کے تعلقہ داروں نے جو دلیرانہ کردار پیش کیا وہ یقیناً کسی عظیم مقصد کے شایان شان ہے ان کے بارے میں یہ رائے درست نہیں کہ وہ مارچ ۱۸۵۸ء کے بعد میدان میں آئے اور اس ثبوت میں لارڈ کیننگ کا وہ خط پیش کیا جاسکتا ہے جو اس نے

۱۔ "ایام غدر" ۱۰۰

۲۔ "ایام غدر" ۱۶۷ - ۱۰۰

۳۔ ۲۰ مارچ ۱۸۵۸ء کو لارڈ کیننگ کا اعلان شایع ہوا جس کی رو سے باغی تعلقہ داروں کی جائداد ضبط قرار دی گئی۔

اوٹرام کو لکھا۔ وہ لکھتا ہے :-

"شاید آپ یہ سمجھتے ہیں کہ اودھ کے جاگیرداروں اور زمینداروں نے اس لئے بغاوت کی ہے کہ ان کو ہمارے مقرر کردہ محصول کی بدولت ذاتی نقصانات پہونچے، لیکن گورنر جنرل کی رائے میں یہ چیز کچھ اور قابلِ غور ہے ...... یہ اور ایسی دوسری مثالیں بالکل صاف طور پر ظاہر کرتی ہیں کہ ان زمینداروں اور راجوں کی ہمارے خلاف بغاوت کا سبب صرف ان کا ذاتی نقصان ہی نہیں ہے جو ہماری حکومت کے سبب پہونچا ہے"

اگر بہت سے ہندوستانیوں کا انگریزوں کی حمایت میں لڑنا اس بات کی دلیل بن سکتا ہے کہ بغاوت عام اور قومی بنیادوں پر نہ تھی، جیسا کہ مصنف نے لکھا ہے، تو مستقبل میں جو تحریکیں چلیں یعنی ۱۹۲۰ء یا ۱۹۳۰ء میں یا ۱۹۴۲ء میں، ان کو بھی اسی دلیل کی رو سے قومیت سے خارج کرنا چاہئے اور نہ وہ آزادی کی تحریکیں کہی جانے کی مستحق ہوسکتی ہیں۔ کیا محترم مصنف یہ ماننے پر طیار ہوں گے ؟

حقیقت یہ ہے کہ ۱۸۵۷ء کی تحریک ہماری جدوجہد آزادی کی پہلی کڑی تھی جس میں ملک کے ہر طبقے، ہر فرقے اور ہر ذات کی نمائندگی نظر آتی ہے، پہلی اور آخری بار تحریک ۱۸۵۷ء نے ملک کے مختلف الخیال، مختلف مذہب، مختلف عقیدہ اور مختلف زبان رکھنے والوں کو متحد کردیا اور ناکام ہوجانے کے باوجود بھی غیور فرزندانِ وطن کے دلوں میں احساس غلامی کو جاودانی بخشی، ان کو حوصلہ اور ہمت عطا کی جس کے سہارے اس تاریک و دشوار راہ میں ان کے پائے ثبات کو لغزش نہ ہوسکی۔ چنانچہ آنے والی تحریکوں پر بغاوت ۱۸۵۷ء کی یاد نے زبردست اثر ڈالا جس کا اقرار نہ صرف سین کو ہے بلکہ خود محترم مصنف نے بھی زیر نظر کتاب کے آخری صفحہ پر یہ مانا ہے کہ بغاوت کی یاد نے برطانوی سامراج کی جڑیں اکھاڑنے میں بڑی مدد کی۔

ڈال ڈال — پات پات

(برہم ناتھ دت قاصر)

مجموعہ ہے جناب برہم ناتھ دت صاحب قاصر کے غیر مطبوعہ خطوط کا جو انھوں نے وقتاً فوقتاً اپنے دوستوں اور عزیزوں کو لکھے تھے۔

جناب قاصر، پنجاب کے ایک مردم خیز قصبہ "دیرم ڈمان" کے ایک علم دوست خاندان میں پیدا ہوئے (۱۸۹۰ء) اور یہیں آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت ہوئی۔ اس منزل سے گزرنے کے بعد زراعت کی طرف (جو ایک خاندانی مشغلہ تھا) آپ کو توجہ نہ ہوئی اور دہلی کے ایک تجارتی ادارہ سے وابستہ ہوگئے۔ چند سال بعد آپ کا تبادلہ امرتسر ہوگیا اور ۱۹۱۲ء سے لے کر اس وقت تک یہیں مقیم ہیں۔ اس شعبہ میں آپ نے جتنی ترقی کی اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ دنیا کے اکثر بڑے بڑے تجارتی اداروں کی نمائندگی آپ نے کی اور اب تک یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔

جب ۱۹۱۲ء میں آپ دہلی سے امرتسر آئے تو جناب فیروز الدین طغرائی کی شاگردی اختیار کی۔ گو شعر کہنے کا چسکا آپ میں اوائل عمری سے پایا جاتا تھا۔ لیکن جناب طغرائی کے زیر اثر یہ ذوق زیادہ رچ گیا یہاں تک کہ ملک کے مشہور اخبارات و جراید (مثلاً زمیندار - بندے ماترم - ہندوستان وغیرہ) میں آپ کا کلام شایع ہونے لگا۔

آپ بڑے وسیع المطالعہ انسان ہیں۔ اردو و فارسی شعراء کے علاوہ کالیداس، ہومر، ورجل، شیکسپیر، والٹیر، گوئٹے وغیرہ کا بھی آپ نے گہرا مطالعہ کیا ہے اور تاریخ مذاہب پر بھی آپ کو بڑا عبور حاصل ہے۔ لیکن سب سے زیادہ آپ کو جس چیز نے متاثر کیا وہ تصوف و فلسفہ کا مطالعہ تھا، اسی نے آپ کو بتایا کہ اصل مذہب انسانیت پرستی ہے اور ہیئت اجتماعی نام ہے صرف خلوص و محبت کا۔

یہ ارتقاء انسانی کی بڑی بلند منزل ہے اور اس تک پہونچنے کے لئے انسان کو بڑی قربانیاں کرنا پڑتی ہیں چنانچہ ہمارے قاصر صاحب کو بھی بارہا یہ خراج ادا کرنا پڑا یہاں تک کہ ایک بار امرتسر میں آپ کا گھر، آپ کا کتب خانہ اور آپ کا سب کچھ اس لئے نذر آتش کر دیا گیا کہ آپ کو "مسلم نواز" سمجھا جاتا تھا۔ کون تھا جو اس مشرب کو سمجھ سکتا کہ:-

جز سخن کفرے و ایمانے کجاست
خود سخن در کفر و ایماں می رود

جناب قاصر کے مکاتیب کا مجموعہ در اصل ان کی انسانیت پرستی اور وسعت نظر کی بڑی لطیف و دلچسپ داستان ہے۔ اس کے چند ٹکڑے آپ بھی سن لیجئے۔ (نیاز)

امرت سر - ۱۱ ستمبر ۱۹۵۵ء

بخدمت ڈاکٹر سنت رام صاحب سیٹھ - سابق ایم - ایل - اے - ماڈل ٹاؤن - امرت سر

محترم - تسلیم .... کا جلوس بہت شاندار تھا، جے جے کے فلک بوس نعروں کے درمیان پھولوں سے لدی پھندی موٹر

سست روی میں چیونٹی کو بھی مات دے رہی تھی، لوگوں نے جی بھر کر درشن کئے، پھول برسائے ہماری ذیشان قوم کا کوئی کام بغیر سیم و زر کی نمائش کے کامیاب تصور نہیں کیا جاتا، اس لئے صاحب جلوس پر نوٹ اچھالے گئے، گلے میں نوٹوں کے ہار ڈالے گئے، جو اپنی عظمت کے گھمنڈ میں، پھولوں کی تر و تازگی و عطر بیزی کو بھی خاطر میں نہ لاتے تھے، اور اُن سے دست و گریباں ہو رہے تھے، پھولوں کی یہ بے حرمتی دیکھ کر صاحب جلوس کی بدحالی پہ رونا آیا، خوب پھوٹ پھوٹ کر رویا!

صاحب جلوس کا چہرہ تابناک تھا، آسودگی، خوش حالی، اطمینان اور ہیجان کے زیر اثر گاہے اُٹھتے گاہے بیٹھتے، غرض جلوس ہمارے پاس سے بصد شان و شوکت گزر گیا!

دوسرے دن سنا کہ صاحب جلوس گرفتار کر لئے گئے، تصادم میں تین سپاہی اور تین تماشائی اس جھگڑے میں کام آئے۔ خیال کیا کہ اہل جلوس ہمارے نہیں بلکہ کسی دشمن ملک کے باشندے ہوں گے، جو ہمارے ملک میں گھس کر، ہمارے سپاہیوں کو تہ تیغ کر گئے، جب پتہ چلا کہ اس فساد کے بانی ہمارے ہی ملک کے باسی تھے، اور بنائے فساد یہ تھی کہ علم کا دائرہ محدود رہے، اور ہماری اپنی مادری زبان اُردو، درس و تدریس میں خارج از وطن ہو جائے، تو اس کم مایگی پر مجھے پہلے سے بھی زیادہ رونا آیا، کئی دن اپنے ماں باپ کی یاد میں روتا رہا، کیونکہ یہ بولی انھوں ہی نے اپنی املاک کے ساتھ مجھ کو ورثہ میں دی تھی

میں نے صاحب جلوس کے متعلق مزید واقفیت حاصل کرنے کی کوشش کی، تو معلوم ہوا کہ صاحب علم و فضل ہیں، بی۔ اے ہیں، فصیح البیان مقرر ہیں، اپنے آپ کو شیر پنجاب کہتے ہیں، اور موجودہ حکومت کو پلٹنے کے درپے ہیں، میں نے پوچھا، پھر یہ انگریزی کی حکومت کے تو سخت مخالف رہے ہوں گے، معلوم ہوا "نہیں"۔

جب آزادی کے پروانوں اور دار و رسن کے شیدائیوں کا پر شکوہ جلوس پورے وقار اور شان کے ساتھ اپنی منزل کی طرف تیزی سے گامزن تھا اور جب زندہ دلان پنجاب زنداں میں بند تھے، تو یہ صاحب رہ رو صفت پیچھے دبکے پڑے تھے، یہ جان کر میں نے اپنا سر پیٹ لیا، اور اپنے چہرے کو ندامت کے دامن میں چھپا لیا، خدایا! میرے وطن کا کیا ہوگا، جب خود اہل وطن ہی اپنی مادری زبان اور اپنی حکومت کی بیخ کنی کے درپے ہیں۔

میرے بھائی! میرے پیارے! اے وطن کے شیدائی! اس غم میں میرا شریک حال بن

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں
تو ہائے گل پکار، میں چلاؤں ہائے دل

اپنے دیس کا پنجابی شاعر سید فضل شاہ یاد آ گیا، کیا بات کہ گیا ہے:-

اوسے دُکھ نوں دڈھنا، لوڑیوں نی   جس دُکھ دے ہیٹھ آرام کیتو

احقر - برہم ناتھ دت

بیٹے کے نام

امرت سر - ۲۳ جنوری ۱۹۴۶ء

برخوردار!

زندگی میں کامیابی کا راز یہ ہے کہ آدمی ثابت قدم ہو، جرأت مند ہو، مستقل مزاج ہو، محنت و مشقت سے دل نہ چرائے، بردباری اور صبوری سے کام لے، اور اپنی ناکامیوں سے مایوس نہ ہو جائے۔

زندگی کی تگ و دو میں ناکامیاں بار بار راستہ روک لیتی ہیں مگر یاد رکھو، شکستیں ہی ترقی کا پیش خیمہ ہوتی چلی آئی ہیں، غلطیاں ہی

اصلاح کی طرف راغب کرتی ہیں اور پسپائیاں ہی پیش قدمی کی طرف لے جاتی ہیں، راہیں مسدود ہونے ہی پر ہم جان توڑ کر دوسری راہیں ڈھونڈھنے کی کوشش کرتے ہیں، اور جب ایک میدان میں ہم کو شکست ہو جاتی ہے تو ہم اپنے لئے دوسرے میدان ڈھونڈھتے ہیں عزیزمن! قسمت نے اگر دغا دی اور تم امتحان میں اس بار اچھے نمبر نہ لے سکے تو کیا!

تو اپنی سرنوشت پھر اپنے قلم سے لکھ   خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تری جبیں

زندگی کی یہی ابتدائی شکستیں، آیندہ کی فتوحات کا پیش خیمہ ہیں، تم اپنی قوت عمل کو بروئے کار لاؤ، مستعدی سے اپنے کام میں لگ جاؤ، (کیونکہ کامیابی کے لئے قابلیت سے زیادہ محنت کی ضرورت ہوا کرتی ہے) مایوسی کو نزدیک تک نہ پھٹکنے دو، یہ جمود پیدا کرے گی، اور جمود موت کا دوسرا نام ہے، اگر تم شکستہ دلی سے بچے رہوگے، تو یقین رکھو، کامیابی تمہارے قدم چومے گی، اور یہ کامرانی تم کو اس لئے بھی پہلے سے زیادہ عزیز ہوگی کہ تم نے انتہائی محنت کے بعد اس کو حاصل کیا ہے۔

کامیاب صرف وہی ہے جو دل و جان اور روح کی گہرائیوں اور جسم کی پوری صلاحیت سے سرگرم عمل رہتا ہے، عروس کامیابی اس سے کم قیمت پر ملنے سے رہی۔

تمہارا باپ

بیٹے کے نام۔

امرتسر - ۲۳ر جنوری ۱۹۵۱ء

جانِ پدر!

نور اور نار میں فرق یہ ہے کہ نور حیات افروز ہے اور نار حیات سوز، سنسکرت میں اس کو "اگنی" کہتے ہیں، اور اُردو میں "آگ" مہابھارت نے ایک معنی خیز لفظ "اودیتا" استعمال کیا ہے جس کے معنی ہیں "متبرک، آگ" دوسرے لفظوں میں اس کو "جان بخشی شرارہ" کہا گیا ہے، بابل کے ایک گیت میں آگ کو اس طرح خطاب کیا گیا ہے" "والیِ دو جہاں! آسمان کے عالی نسب فرزند جہان کی تمام اشیاء کی تراش تجھی سے ہے"۔ مصر میں سورج کے لئے بھی وہی الفاظ استعمال ہوتے ہیں، جو آگ کے لئے، اور چاند سورج کو اُن کے اور دیوتا پتا آ (PTAH) کی آنکھیں بیان کیا گیا ہے، ہندوستان میں" اگنی" کو جہاں شمسی خوبیوں کا حامل سمجھا جاتا ہے، وہاں [illegible] کے متعلق یہ بھی خیال ہے کہ قیامت کے دن سورج کی تپش ہی سے دنیا فنا ہوگی۔

امریکہ میں کئی اقوام سورج اور آگ میں رشتہ جوڑے ہوئے ہیں، جنوبی امریکہ کی بولی میں سورج کا لفظ آگ کے لفظ سے ماخوذ ہے، اور وہ سورج کو "بھیانک آگ" کے نام سے پکارتے ہیں، اُن کی روایات میں سورج "حیات کو بالیدگی بخشنے والا" اور "تخم حیات" بیان کیا گیا ہے، بنیک سیکو میں "آگ کا دیوتا" ہی اُن کا قدیم دیوتا ہے جو ہر طرح کی تقدیس کا سزاوار ہے۔

آگ کو دھاتوں سے بھی نسبت دی گئی ہے، مصری دیوتا ہورس (HORUS) بیک وقت آگ کا دیوتا بھی ہے اور دھاتوں کا بھی مصری دیوتا "پت آ" (جو صناعوں کا دیوتا بھی ہے) کی قلمی تصویر میں ظاہر کیا گیا ہے کہ "اُس کی داڑھی میں سونے کے بال کھچڑی ہو رہے ہیں"۔ ہندو گرنتھوں میں بھی سورج اور سونے کا ذکر یک جا آتا ہے، کہ سونا اگنی کی اولاد میں سے ہے، اگنی کے دانت سونے کے ہیں، داڑھی سنہری ہے، جسم سونے کا، بال بھورے، سواری کا رتھ اور گھوڑے سنہری، یہ بھی اعتقاد تھا کہ آگ پانی سے پیدا ہوئی تھی، اور اسی نسبت سے مہابھارت میں پنجاب کے پانچ دریاؤں کو "آگ کی ماں" کہا گیا ہے۔

اگنی دیوتا کی بجلی اور بارش کے دیوتاؤں سے قرابت صرف ہندوستان میں نہیں بلکہ کئی اور ملکوں میں بھی مانی جاتی ہے، بابلی منتروں اور دعاؤں میں آگ اور پانی میں یک جہتی بتائی گئی ہے، "گے لک" (GAELIC) روایات میں جگنو کو بھی

آگ کا مظہر حقیقی ظاہر کیا گیا ہے کہ پرواز کے وقت روشنی دیتا ہے۔

انگلستان میں پارسیوں کی طرح آگ کو بجھنے نہیں دیتے تھے، اور اپنے گھروں میں ہر سال "نئی آگ" جلاتے تھے اور اُس کو "آسمانی آگ" کا نام دیتے تھے۔ میک سیکو اور روم میں آگ کی حفاظت کے لئے کنواری لڑکیاں مامور تھیں۔ مردوں کو جلانے کی رسم میں بھی یہ جذبہ کارفرما رہا ہے کہ مردہ روحیں آگ کے ذریعہ بہشت میں داخل ہو جاتی ہیں، ہومر (HOMER) کی الیڈ (ILIOD) میں اچ لیز (AOHILES) کے دوست پات روک لس (PATROCLUS) کا بھوت خواب میں آکر کہتا ہے کہ جب تک میرا مردہ جسم نذرِ آتش نہیں کیا جاتا، مجھے بہشت نصیب نہ ہوگا۔ ہومر کی اوڈی سس (ODYSSEUS) میں ال پی نور —— ELPENOR ملاح کی بھی یہی پکار ہے۔

یونانی روایات کے مطابق آگ صرف آسمانوں میں دیوتاؤں سے مخصوص تھی، دُنیا والے اُس سے ناآشنا تھے، پرومی تھیس (RROMETHEUS) نامی ایک شخص دیوتاؤں کے ہاں سے آگ چُرا کر زمین پر لے آیا۔ زیوس (SEUS) دیوتا ازحد خفا ہوا، اور پرومی تھیس کو کوہ قاف کی ایک چٹان کے ساتھ زنجیروں میں جکڑ دیا، اور چیلوں کو حکم دیا کہ اُس کے گردوں کو بلاناغہ چیر پھاڑ کر کھایا کریں، اس طرح ہر روز اس کے جسم میں دو نئے گردے ڈالے جاتے اور ہر روز چیلیں اُس کا جسم پھاڑ کر گردوں کو نکال کر کھا جاتیں بیچارہ شدت درد سے ہر وقت تڑپتا رہتا۔ اس ضمن میں ایک اور کہانی بھی رائج ہے، آگ کا دیوتا ہیپاس ٹوس (HEPHAESTOS) زیوس کی اولاد میں سے ہے، یونانی دیوتا عام طور پر خوش شکل اور خوب رو بیان کئے جاتے ہیں، مگر یہ بیچارہ بہت بدصورت تھا اور لولا بھی، اس کی ماں نے اُس کی شکل سے بیزار ہو کر اُس کو آسمان سے زمین پر پھینک دیا اور اس طرح دُنیا والوں کو بھی آگ میسر آگئی۔

ہومر نے اپنی نظموں میں آگ کو آسمانوں کا باشندہ ظاہر کیا ہے۔ باوقار، دیوتاؤں کے اسلحہ خانے کا محافظ اور کارندہ، اس کے کارخانے میں زریں پیکر لونڈیاں اس کا ہاتھ بٹانے پر مامور ہیں۔

سکولوں (مدرسہ) میں داخلے کے وقت طلباء سے آگ کی پرستش کرائی جاتی تھی، کہ یہ صناعی، فنونِ لطیفہ، بافندگی اور زراعت کا دیوتا مانا جاتا تھا۔

اس کے علاوہ ایک اور آگ بھی ہے، بڑی ہولناک، جس کے متعلق کہا گیا ہے:

آں آتش سوزندہ کہ شتقش غضب است ۔۔۔ در پیکر افسردہ ایں چو سوزندہ تب است
ایمان دگر و کیش محبت دگر است ۔۔۔ پیغمبر عشق نے عجم نے عرب است

تم نے تو صرف نور اور نار کے متعلق پوچھا تھا، ہم نے تم کو اور بھی کیا کیا بتا دیا کہ تم نے اپنی کیمبرج کی کتابوں میں بھی نہ دیکھا ہوگا، اور وہ بھی بغیر کسی فیس یا معاوضے کے!

تمہارا باپ

امرتسر - ۱۳ر فروری ۱۹۵۶ء

رائے بہادر لالہ پرکاش چند صاحب سابق صدر بلدیہ - امرتسر

<u>مشفق دیرینہ!</u>

سودا اور فغاں ہمعصر تھے، نگار نے جس قطعہ کا ذکر کیا ہے، وہ یوں ہے:

تنہا اگر میں یار کو پاؤں تو یوں کہوں ۔۔۔ انصاف کو نہ چھوڑ محبت اگر گئی،
آخر فغاں وہی ہے اسے کیوں بھلا دیا ۔۔۔ وہ کیا ہوئے تپاک وہ اُلفت کدھر گئی

سوداؔ کو یہ قطعہ پسند آیا، اور معشوق کی طرف سے فغاںؔ کو یہ جواب لکھا کہ :-

سُن اے فغاںؔ جہان میں عاشق جو ہوگیا   معشوق سے اسی روش اس کی گزر گئی
شیریںؔ نے جور کب نہ کیا کوہکن کے سر   مجنوں پہ کیا جفا تھی کہ لیلیٰ نہ کر گئی
کل ہی پڑی سسکتی تھی بلبل چمن کے بیچ   ذرہ نہ اُس کے حال پہ گل کی نظر گئی
پروانے رات شمع سے اتنے جلے کہ صبح   خاکستر اُن کی لے کے صبا دوش پر گئی
میں تازہ کیا کیا ہے کہ بدنامی کو مرے   آوازۂ آہ و نالہ تری گھر بہ گھر گئی
حرمت رکھی نہ رعد کی فریاد نے تری   رونے سے تیرے آبروئے ابرِ تر گئی
لوہو سے ترے سر کے ہے دیوار گھر کی سُرخ   آنکھوں سے موج خون کی بیرونِ در گئی
دل کو ترے نہیں ہے اگر تابِ دردِ ہجر   تو کارِ عشق سے یہ زباں لال کر گئی

معشوق نے بلا تکلف ظلم کا اعتراف کر لیا ہے، بلکہ اُلٹا گلہ کیا ہے، کہ اگر تاب ضبط نہ تھی، تو وادیٔ عشق میں قدم کیوں رکھا؟ میری رسوائی اور خواری کا باعث کیوں بنا؟

سوداؔ اب فغاںؔ کی طرف سے معشوق کو جواب دیتا ہے :-

القصہ خط کو پڑھ کے یہ اُن نے کہا کہ خیر   تیرے ہی دل کی تھہ نہ جانوں کدھر گئی
شیریں کی لیک میں نہ کھوں [illegible]   لیلیٰ جدھر تھی وادیٔ مجنوں اُدھر گئی
جاری ہوا تھا خوں رگِ مجنوں سے وقتِ فصد   لیلیٰ کے پوست بال اگر نیشتر گئی
ظالم کر در گل کا گریباں ہوا ہے چاک   اک عندلیب گر اجل اپنی سے مر گئی
پروانہ کون سا نہ جلا شام کو کہ شمع   روتی ہوئی نہ بزم سے وقتِ سحر گئی
یہ گفتگو تو قطع نظر اس سے تجھ کو کیا   مجھ سے جفائے ہجر کی طاقت اگر گئی
میرے لہو سے ہے مری دیوار گھر کی سُرخ   میری ہی موج خوں مرے بیرونِ در گئی
شکوہ تو کیوں کرے ہے مرے اشک سرخ کا   تیری کب آستیں مرے لوہو سے بھر گئی

اس سلسلہ میں حافظؔ کو بھی سُن لیجئے۔ کہتا ہے :-

صبحدم مرغِ چمن با گلِ نو خاستہ گفت   ناز کم کن کہ دریں باغ بسے چوں تو شگفت
گل بخندید کہ از راست نہ رنجیم دلے   ہیچ عاشق سخنِ تلخ بہ معشوق نہ گفت

مگر سوداؔ ہجو کا بادشاہ تھا، سامنے کی بات کو کیونکر چھوڑتا۔

مغربی شاعری میں بھی یہ رونا دھونا، یہ آہ و بکا، یہ چھیڑ چھاڑ، یہ گریہ و زاری، یہ گلہ گزاری چلی آرہی ہے، شیکسپیر کے گیت (SONNETS.)۔ کیٹس کی سنگ دل حسینہ (LA BELLE DAME SANS MERCI.) والی نظم بھی کچھ تو ہے، حق تو یہ ہے کہ دُنیا بھر کے شاعروں کا یہ دل پسند مضمون ہے۔

والسلام

خادم

برہم ۲ تھ دت

امرت سر - ۱۴ جنوری ۱۹۶۰ء

رائے بہادر پرکاش چند مہرہ صاحب پرکاش - سابق صدر بلدیہ - امرت سر۔

لو بھائی! یہ داستان بھی سُن لو:-

بے عشق نشانِ نیک و بد نیست

چیزے کہ زعشق نیست خود نیست　　(جامی)

ابتدائے آفرینش میں، رگ وید کے مطابق، بزم جہاں کی آرائش کا پہلا شاہکار "پیار" ہی تھا، زندگی کا پہلا تخم، اور زندگی کے اولین تخم کی پہلی کونپل

ہستند افلاک زادۂ عشق

ارکان بزمین فتادۂ عشق

"ژند اوستا" میں پیار کو دخترِ یزداں، بتایا گیا ہے۔

ہم چرخ جلال را تو مہری

ہم برج جمال را تو ماہی

انجیل میں یسوع کو اُس کا آسمانی باپ "میرا پیارا بیٹا" کہہ کر پکارتا ہے، سلیمان اپنے غیر فانی گیتوں میں، خدا کے حضور اپنا "پیار" ہی نذر کرتا ہے اور کہتا ہے "تمھارا پیار شراب سے کہیں زیادہ سرور انگیز ہے، اور میں تمھیں روح کی گہرائیوں سے پیار کرتا ہوں" قرآن مجید میں "الرحمٰن والرحیم" اسی تصور کی تائید و تفصیل کرتے ہیں، یہ نظریات مشرقی اقوام کے رجحانات کے مظہر ہیں۔

مغرب میں پہلے یونان اور اس کے بعد روم کو تہذیب و تمدن کا گہوارہ سمجھا جاتا تھا، ان دونوں ملکوں کے لوگوں کی ذہنی پرواز بھی مشرقی نظریات کا پہلو لئے ہوئے ہے، ارِس ٹوفیز کے مطابق "سیاہ پروں والی رات نے، موت کی آغوش میں ہوا کا تخلیق کردہ ایک انڈا رکھا، موسموں کی گردش اور تغیر سے اُس انڈے میں سے "پیار" پھوٹ پڑا، سب کا چہیتا اور لاڈلا، سونے کے پروں سے آراستہ" اُن کے خیال میں:-

بعالم ہر کجا دردو غمے بود

بہم کردند و عشقش نام کردند

"پیار" ظلمت اور موت کے اتصال سے عالم وجود میں آیا، یونانی شاعرہ سی آفو نے "پیار" کی تخلیق سمندر کی جھاگ سے بتائی ہے اور شہرۂ آفاق نابینا شاعر ہومر نے اس "خوبصورت اور سنہری دیوی" کو دیوی ڈی آنا کے بطن سے دیوتا زیوس کی بیٹی کہا ہے اور سقراط کے مکالمہ سمپوسیم میں اس کو "دنیا کی تسکین، طوفانوں کا سکون اور دکھیوں کا آرام" بتایا ہے۔

رومن، تصور خیالات کی رنگینی اور الفاظ کی سحر آفرینی کا مرقع ہے، کیا خوب ارشاد ہوتا ہے، "حسن اُس کا ذاتی جوہر ہے، اس کے حضور باد نسیم کی یہ حالت ہے کہ:-

از برائے شرف بنوک مژہ　　خاک راہ تو رفتنم ہوس است

طوفان اُس کے حضور ساکت، پھول فرش راہ اور لہریں اس کے حضور میں بے تاب ہیں، وہ خود بقعۂ نور، زمان اور مکان کی ملکہ ہے۔

در قصر تو چرخ آستانے

کیواں بدر تو پاسبانے

قمری اُس کا مقبول پرندہ ہے اور مہندی اُس کا دل پسند پودا۔

یونانی اُس کو "افروڈائیٹ" کہتے ہیں اور رومن اُس کو "وینس" مگر دونوں لفظوں کے معنی ایک ہیں ... [illegible] نے "پیار" کے تخیل کو ایک نہایت ہی حسین کہانی کے ذریعہ بیان کیا ہے، محبوبہ کا نام "سیکی" ہے، جس کے معنی [illegible] اور عاشق "کیوپڈ" دو پروں والا دیوتا "وینس" پیار کی دیوی کا اکلوتا بیٹا۔

استعارے میں سیکی، اُس روح کا نام ہے جو مصائب کی بھٹی سے نکل کر کندن بن گئی ہو، مصور اُس کو تیتری کے پروں سے آراستہ کرتے ہیں۔ ملٹن نے "کومس" میں اس کا ذکر کیا ہے، اور اس کو "آسودگی اور شباب" کی ماں بتایا ہے، بارڈے نے "بدگمانی" کو فراق کا سبب بتایا ہے، کیسٹ نے ایک پوری نظم "اوڈ ٹو سیکی" (ODE TO PSYCHE) سیکی کی نذر کی ہے، اور مورس نے "سمر سیٹی" (SUMMERTE) میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اُردو میں نیاز فتحپوری نے اس کہانی کو افسانے کے رنگ میں پیش کیا جو لاجواب اور بے مثل ہے، سحرِ حسن کی تصویر ملاحظہ ہو:۔ "کیوپڈ نے سیکی کو نگاہ بھر کے دیکھا ہی تھا کہ تیر چٹکی سے چھوٹ گیا، کمان ہاتھ سے گر پڑی چلہ اُتر گیا اور کیوپڈ غش کھا کر گر پڑا، آہ کاش کوئی سیکی سے اُس وقت جا کر کہتا کہ جس محبت کی اس کو جستجو تھی، وہ خود اُس کی آرزو مند ہے، جس عشق کی اُسے تمنا تھی، وہ خود اُس کا تمنائی ہے، صیاد خود اُس کا مجروح ہے، عشق خود اُس کا دیوانہ ہے۔"

سینٹ پال، یسوع کا ہمعصر، عیسائیت کا سب سے بڑا مبلغ اور رسول "پیار" کی عظمت اور بزرگی کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:۔ "نیک عطیات کے حصول میں دل و جان سے طامع بنو، میں تم کو نادر سے بھی کہیں نادر ایک راستہ دکھاتا ہوں، اگر میں فرشتوں کا ہمنوا بن جاؤں اور جذبۂ محبت سے عاری رہوں تو میری آواز کی قدر خشک چنے کی کھنک جتنی بھی نہ رہے گی، "پیار" اذیتیں جھیلتا ہے، مگر پھر بھی شفیق ہے، کبر و نخوت سے معرا ہے، بدوضع نہیں ہے، بدی سے بیزار ہے، ناترسی سے ناآشنا ہے، سچائی کا ہم دم رہتا ہے، ایمان کا جویاں ہے، حوصلہ مند اور دل سوز ہے اور کبھی دغا نہیں دیتا۔

ہر چند کہ عشق دردناک است

آسائشِ سینہ ہائے پاک است

پُرانے عہد نامے میں "پیار" کی کہانی روت کی زبانی نہایت ہی دل سوز الفاظ میں بیان کی گئی ہے، نعومی، روت کی ساس، بیت اللحم کی رہنے والی تھی، موآب کے ملک میں آکر بس گئی، تقدیرِ الٰہی سے اُس کا خاوند اور اُس کے دونوں بیٹے وفات پا گئے، نعومی دل برداشتہ ہو کر وطن کو لوٹی، اُس کی دونوں بہوویں، عارفہ اور روت، اُس کے ساتھ جانے کے لئے بضد ہیں، مگر نعومی اُن کو باز رکھنے کی کوشش کرتی ہے، عارفہ تو واپس لوٹ جاتی ہے، مگر روت یہ کہکر اُس کا منھ بند کر دیتی ہے:۔

منت نہ کر کہ میں تجھے چھوڑ دوں .... اور لوٹ جاؤں، کیونکہ جہاں تو جائے گی، میں جاؤں گی، جہاں تو رہے گی میں رہوں گی، تیرے لوگ میرے لوگ ہوں گے اور تیرا خدا میرا خدا ہوگا، جہاں تو مرے گی میں مروں گی، اور دفن بھی ہوں گی، اور خداوند مجھ سے ایسا ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ کرے، اگر موت کے سوا کوئی اور چیز مجھ کو تجھ سے جدا کر سکتی ہے۔

پیار کی تخلیق ازل کے کارخانے میں (اقبال کے خیال میں) ان اجزا کی آمیزش سے ترتیب میں آئی:۔

چمک تارے سے مانگی، چاند سے داغِ جگر مانگا
اُڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلفِ برہم سے

تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی
حرارت لی نفس ہائے مسیحِ ابنِ مریم سے

ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیازی لی
ملک سے عاجزی، افتادگی تقدیرِ شبنم سے

پھر ان اجزا کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکب نے "محبت" نام پایا عرشِ اعظم سے

انسانی زندگی کے ہر قدم پر، پیدائش سے لے کر موت تک، بلکہ اس کے بعد بھی ہم کو "پیار" کی دلداریوں اور دلسوزیوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ماں باپ، بہن بھائی، بیوی اور بچوں کے تعلقات، دوستوں کے مراسم، قوم و وطن، صلح و جنگ، مرض و صحت حتٰے کہ ہر اس کام میں جہاں ایک ذی روح کو دوسرے ذی روح سے واسطہ پڑتا ہے، انسان پیار کے رشتے سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، یہ "پیار" ہی تو ہے جو انسان کو حق و صداقت کی طرف لے جاتا ہے، اپنا نقصان کرکے، دوسروں کی بھلائی کا تلاشی، اپنی جان دے کر دوسروں کی راحت کے سامان پیدا کرتا ہے، لیکن یہ پیار نہ ہو تو تحقیق و محبت جو کے دروازے بند ہو جائیں، انسان اور درندے ایک ہی صف میں کھڑے دکھائی دیں۔

محبت کی داستان اتنی طویل ہے کہ :-

"سر ایں رشتہ ندانم زکجا بکشائم"

چلی جو کلی کوئل کو کی، الفت کی کہانی ختم ہوئی

اور اتنی طویل کہ رہتی دنیا تک ختم نہ ہو۔

یک قصہ بیش نیست غم عشق، ویں عجب   از ہر کسے کہ مے شنوم نامکرر است

اور ایک اردو شاعر کہتا ہے :-

ہم عشق کے ماروں کا اتنا سا فسانہ ہے   سمٹے تو میرا دل ہے، پھیلے تو زمانہ ہے

پائی رامس (PYRRMUS) کی کہانی اور کبھی اس (ORPHEUS) کی داستان، کی اس (CEYX) کی روداد پائی، پگمالین (PYGMALION) کی روایت، ڈیڈو (DIDO) کا قصہ وامق و عذرا، لیلیٰ مجنوں، سوہنی مہیوال، ہیر رانجھا، مرزا صاحباں کی دل سوزیاں اور

ہمچو ہندو زن کسے در عاشقی دیوانہ نیست

سوختن بر شمع کشتہ کار ہر پروانہ نیست

کل ہی سن وار کی ایک بیس سالہ دیہاتی لڑکی کا اپنے مردہ خاوند کی چتا پر جل مرنا "پیار" کی قربانگاہ پر نثار ہونے کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے، مگر یہ بتاؤ، اس داستان کے سننے کا مقصد کیا؟ کیا کوئی بات نہیں بن پڑتی؟ - اگر یہی ہے تو پھر بتاؤ کس بحر ردیف اور قافیہ میں مرثیہ شروع کردوں - والسلام   احقر

برہم ناتھ دت

باب الانتقاد

حضرت جوش ملیح آبادی کی نظم "بھری برسات"

(سماک رامح)

یہ نظم، نقوش کے ادب عالیہ نمبر (اپریل ۱۹۶۰ء) میں شایع ہوئی ہے۔ اس میں برسات کی گوناگوں رنگینیاں اور رعنائیاں دکھائی گئی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ جذبات اور شاعرانہ توجیہات کے لحاظ سے بڑی کامیاب نظم ہے لیکن افسوس ہے کہ جا بجا نامطبوع تکلف و آورد اور تاویلات باردہ سے خالی نہیں۔ اس کا آغاز اس بند سے ہوتا ہے :-

۱۔ ہاں دیکھ ذرا دیکھ مرے سرو لب جو — گھنگھور گھٹاؤں کا یہ چھایا ہوا جادو
زرتار دوپٹوں کے یہ اٹھتے ہوئے پلو — یہ گنج یہ رندان سیہ مست کی ہاہو
اے دولت پہلو
ہاں تان اڑا تان قمر پارہ دلگرد — اے دولت پہلو

"اے دولت پہلو" کی ہر بند میں تکرار ہے، کیونکہ اس جگہ شاعر کا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ ایک معشوقہ قمر پارہ دلگرد اس کے پہلو میں ہے لیکن جسمانی نزدیکی کا تبادر "دولت پہلو" سے زیادہ "زینت پہلو" میں پایا جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس کی بجگہ "زینت پہلو" یا "راحت پہلو" بدرجہا بہتر ہوتا۔

نظم میں ڈوپٹوں صاف صاف تحریر ہے حالانکہ صحیح لفظ دوپٹا ہے۔ دوپٹا، دو پاٹ سے مرکب ہے نہ کہ ڈوپاٹ سے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ غلطی کتابت کی ہو۔

۲۔ ساحل پہ یہ اڑتے ہوئے جنت کے نظارے — افلاک پہ یہ سرخ دوشالوں کے کنارے
بجلی کی لپک میں یہ حسینوں کے اشارے — امڈے ہوئے دریا کے ابلتے ہوئے دھارے
دھاروں میں گھری ناؤ کے مڑتے ہوئے چپو

جوش صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ بجلی چمکتی ہے اور کوندا لپکتا ہے۔ بجلی چمکنے کا نتیجہ کڑک ہوتا ہے۔ کوندے کے بعد کڑک نہیں ہوتی اس لئے انھیں بجلی کی چمک کہنا چاہئے تھا یا کوندے کی لپک۔ کو منظر کی خاموش گویائی کے پیش نظر کوندے کی لپک لفظ زیادہ بلیغ ہوتا۔ جوش صاحب کو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دریا میں کئی دھارے نہیں ہوتے ایک ہوتا ہے جو تیز بہتا ہے اور اس میں پڑنے کے بعد ناؤ کا کھینا دشوار ہو جاتا ہے۔ دھاروں کی جگہ وہ دھارے بھی لکھ سکتے تھے۔ علاوہ اس کے ناؤ دھارے میں پڑتی ہے گھرتی نہیں۔

۳۔ کیا جوش میں ہیں جھاگ اڑاتے ہوئے نالے — بادل کے خزانوں کے ہیں ٹوٹے ہوئے تالے
گلیوں کے یہ کھانچے ہیں کہ چھلکے ہوئے تھالے — دبکے ہوئے جگنو ہیں کہ ٹوٹے ہوئے ہالے
ٹاپو میں کہیں راہ کہیں راہ میں ٹاپو

تیسرا مصرع جس طرح موزوں ہوا ہے اُس سے خیال درختوں کے تھالوں کی طرف جاتا ہے اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بغیر درختوں کے تھالے اور وہ بھی بیچ گلی میں کہاں سے آ گئے۔ ذرا سے تغیر سے یہ عیب رفع ہو سکتا تھا یعنی تھالوں کی نوعیت مقرر کر دی جاتی:

"کھاتے نہیں اب گلیوں میں پانی کے ہیں تھالے"

راہ میں ٹاپو ہونا تو درست ہے مگر ٹاپو میں راہ ہونا بے معنی سی بات ہے۔

۴۔ کس ناز سے وہ دیکھ گھٹا باغ میں ٹوٹی — نوعمر فضا جھوم گئی کھول کے چوٹی
برکھا سے کھری ہو گئی جو چیز تھی کھوٹی — جنبش میں اِدھر سبزہ اُدھر ہر بوٹی
ہر باغ میں ہر راغ میں ہر راہ میں ہر سو

"وہ دیکھ" کا ٹکڑا بھرتی کا ہے۔ "البیلی گھٹا" کہنا بہتر ہوتا:۔ "کس ناز سے البیلی گھٹا باغ میں چمکی"

اسی طرح دوسرے مصرع میں نوعمر فضا کی جگہ اگر بدمست فضا کہتے تو چوٹی کھول کر جھومنے کی وجہ جواز بھی مہیا ہو جاتی۔

۵۔ پتی کوئی کالی ہے تو بوٹا کوئی گورا — لبریز ہے ہر نخل کے تھالے کا کٹورا
ہر نرگسِ شہلا میں نئی عمر کا ڈورا — لڑکو ندا ہر اک گل ہے تو ہر خار ہے گبھرو

سب سے بڑا عیب اس بند میں یہ ہے کہ غالباً پانچواں مصرع موزوں کرنے کے لئے انھیں کوئی قافیہ نہیں ملا —— حالانکہ وہ اس طرح ہو سکتا تھا:۔ "وہ نیند کے عالم میں جھکورے یہ جھکورا"

دوسرا نقص یہ ہے کہ پتی کو کالی ظاہر کیا گیا ہے، حالانکہ یہ بالکل خلافِ حقیقت ہے، کسی درخت کی پتی سیاہ نہیں ہوتی، اگر وہ یوں کہتے :۔ "پتی کوئی سونی ہے تو بوٹا کوئی گورا"۔ تو یہ تقابل زیادہ دلچسپ ہو جاتا۔ تیسرا نقص یہ ہے کہ محض وزن پورا کرنے کے لئے انھوں نے نرگس سے پہلے ہر کا اضافہ کیا —— "ہر نرگس شہلا" کہنا بے معنی سی بات ہے۔ مصرع اس طرح شاید بہتر ہوتا:۔

وہ دیدۂ نرگس میں نئی عمر کا ڈورا

لڑکے کو لڑکو ندا کہنا بھی غلط ہے اور گبرو کو گبھرو کہنا بھی صحیح نہیں۔ یہ مصرع یوں ہونا چاہئے:۔

"نوخیز ہر اک گل ہے تو ہر خار ہے گبرو"

۶۔ خود سوچ دوانے ہوں نہ کس طور سے لمحات — جب ناز سے اُبھرے ہوئے کوٹے پہ دھرے ہات
دن کو ہو فروشندہ درِ قصندہ جواں رات — کیا بات ہے برسات ہے برسات ہے برسات
ہر اوس ساوات پہ چل جائے جو قابو

لمحات کا دیوانہ ہونا بالکل بے معنی بات ہے اور تیسرا مصرع کوئی مفہوم نہیں رکھتا۔ علاوہ اس کے جوش صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ دوشیزگی میں عورت کے کوٹے اُبھرے نہیں ہوتے۔ دوسرا مصرع شاید اس طرح بہتر ہوتا:۔

"اٹھلاتی ہوئی ناز سے کوٹے پہ دھرے ہات"

آخری مصرع بھی عجیب بات ہے، بڑی آسانی سے کہہ سکتے تھے:۔ "چاہیں تو کہیں سادات پہ چل جائے جو قابو"

۷۔ شاخوں میں جھماجھم ہے فضاؤں میں روانی — بہتی ہوئی چہکار مچلتا ہوا پانی
بھونرے ہیں کہ اُڑتی ہے کہانی پہ کہانی — اک خیمہ ہے اور خیمۂ رنگین جوانی
بھیگے ہوئے پودوں کی چھپتی ہوئی خوشبو

بھیگے ہوئے پودوں کی "چھپتی ہوئی خوشبو" بھی عجیب بات ہے۔ بھیگنے کے بعد تو پھل پودوں کی خوشبو میں چھپن کہاں۔ بھونرا موسم بہار کی چیز ہے، برسات کی نہیں۔ اس لئے اس کا ذکر بے محل ہے۔ چوتھا مصرع یکسر تکلف دآورد ہے۔ جوانی کو "خیمۂ رنگین" کہنا

کوئی معنی نہیں رکھتا۔

۸۔ ہر مست صدا خواب زلیخا کی ہے تعبیر ہر زمزمۂ ہوشربا حسن کی تفسیر
تصویر میں آواز ہے آواز میں تصویر اک کیف کی پازیب ہے اک نشے کی زنجیر
باغوں میں گھنی چھاؤں میں کویل کی یہ کوکو

اس بند کا چوتھا مصرع بالکل الگ ہے، اور اک، اک کا استعمال بھی بڑی مبہم سی بات ہے، معلوم نہیں اس کا اشارہ کس طرف ہے، علاوہ اس کے "باغوں میں گھنی چھاؤں" کے بدلے "باغوں کی گھنی چھاؤں" کہنا چاہئے تھا۔

۹۔ ہر لحظہ رواں تند عناں ابر کا توسن ہر آن مسکتا ہوا افلاک کا دامن
ہر وقت نئے رنگ کی اٹھتی ہوئی چلمن ہر لحظہ پر دار میں پرواز کی سن سن
ہر ساعت سرشار میں نازِ رمِ آہو

حضرت جوش نے ہر مصرع کے آغاز کا التزام لفظ ہر سے کیا ہے ورنہ تیسرا مصرع بدلتے مناظر کی مصوری اس طرح بہتر اسلوب سے کرتا
چھٹتی ہوئی چلمن کہیں اٹھتی ہوئی چلمن

خود چلمن میں نئے نئے رنگ کہاں ؟ پس پردہ البتہ جلوہائے رنگارنگ ہوتے ہیں۔ چوتھا مصرع یک لخت بھرتی کا ہے۔ نازِ رم آہو بھی مہمل بات ہے۔ بڑی آسانی سے "شانِ رمِ آہو" کہہ سکتے تھے۔

۱۰۔ شیشوں پہ یہ دُربار جھلکتی ہوئی بوندیں شاخوں سے یہ ریزہ ٹپکتی ہوئی بوندیں
یہ دوب کے ریشوں سے ڈھلکتی ہوئی بوندیں یہ آم کے پتوں پہ کھنکتی ہوئی بوندیں
بوندوں کے مجیروں پہ یہ بجتے ہوئے گھنگرو

دوب وہ سبزہ ہے جو زمین سے بالکل ملا ہوا ہو۔ اس سے بوندیں نہیں ڈھلکتیں۔ مصرع یوں موزوں کر سکتے تھے:۔
"وہ فرش پہ سبزے کے ڈھلکتی ہوئی بوندیں"

مجیروں کی رعایت سے "چھنکتے ہوئے گھنگرو" کہنا زیادہ موزوں ہوتا یعنی اِدھر مجیرے بج رہے ہیں اُدھر گھنگرو چھنکتے ہیں۔

۱۱۔ یہ سر پہ کڑکتی ہوئی ساون کی کمانیں کھلتی ہوئی بن میں یہ جواہر کی دکانیں
موجوں میں یہ آنکھیں یہ ہواؤں کی زبانیں بھیگے ہوئے لمحوں کی یہ ڈوبی ہوئی تانیں
بہکی ہوئی راتوں کے بھٹکے ہوئے جگنو

کھلتی ہوئی دکانوں کی جگہ کھلی ہوئی دکانیں کہنا چاہئے تھا:۔ ع "جیسے ہوں کھلی بن میں جواہر کی دکانیں"۔ آراستگی کا مفہوم کھلتی ہوئی دکانوں میں نہیں پایا جاتا۔ تیسرا مصرع آورد کی بدترین مثال ہے۔ چوتھے مصرع میں ڈوبی ہوئی تانیں بھی قابلِ اعتراض ہیں ڈوبی ہوئی آواز وہ ہے جو بمشکل سنائی دے، اس لئے جب تک سُروں میں ڈوبی ہوئی تانیں نہ کہا جائے کوئی مفہوم پیدا نہیں ہوتا۔ "بہکی ہوئی راتوں کے یہ بھٹکے ہوئے جگنو" یہ مصرع کہیں بہتر ہوتا اگر اس طرح ہوتا:۔ "مہکی ہوئی راتوں کے یہ بہکے ہوئے جگنو"۔

۱۲۔ گھنگھور گھٹاؤں میں یہ خوابوں کے فسانے بوچھار میں ہاروں کے یہ ٹوٹے ہوئے دانے
پُروائی کی سن سن میں یہ شاخوں کے ترانے بجتے ہوئے یہ شُہر یہ برستے ہوئے گانے
یہ مور کی جھنکار پپیہے کی یہ پی ہو

مور کی آواز کو جھنکار نہیں چنگھاڑ کہتے ہیں۔ جھنکار نرم آواز ہے مثلاً پازیب، چھاگل وغیرہ کی جھنکار۔ مور ہاتھی کی طرح چنگھاڑتا ہے۔ پپیہے کی آواز کو تو "پی پی"۔ "پیو پیو" یا "پیہو پیہو" کہتے ہیں۔ خالی پیہو نہیں۔

۱۳- اک سمت مغنیٔ جنوں خیز و خرد شے — اک سمت بت لالہ وشے عشوہ فروشے
اک سمت سرود و سخن و سوز کے گوشے — اک سائے میں صہبا کے جھکتے ہوئے خوشے
اک سیج پہ برہا کے دہکتے ہوئے آنسو

لالے میں سُرخی کے ساتھ سیاہ داغ بھی ہوتے ہیں۔ اسی لئے محتاط شاعر بت لالہ وشے کبھی نہیں کہتے بلکہ لالہ رخ کہتے ہیں تاکہ صرف لالے کی سرخی کی طرف دھیان ہوجائے۔ صہبا، انگور کی سرخ شراب ہے۔ لہذا صہبا کے خوشے کہنا صحیح نہیں۔ اک سائے کہنا زبان کو کند چھری سے ریتنا ہے۔ تین مصرعوں کا آغاز اک سمت سے ہوا ہے چوتھے میں بھی یہی تلازمہ ہونا چاہئے تھا۔ ان تمام امور کو مدنظر رکھتے ہوئے چوتھے مصرع کی یہ ساخت ہونا چاہئے تھی۔ ع "اک سمت سرِ تاک لچکتے ہوئے خوشے"

پانچواں مصرع :- "اک سیج پہ برہا کے دہکتے ہوئے آنسو"۔ نظم کی آہنگ میں بُری طرح خلل انداز ہے، پوری نظم میں جوش و خروش ہے، امنگ ہے ترنگ ہے، ربودگی و سرخوشی ہے کہ ناگاہ ایک سیج جس پر برہا کے آنسو دہک رہے ہیں نہ معلوم کہاں سے آجاتی ہے اور وہ بھی اُس وقت جب معشوق بغل میں ہے اور آپ اُس سے مخاطب ہیں۔ چوتھا مصرع یوں ہونا چاہئے :-
سنبل کی طرح دوش پہ بکھرے ہوئے گیسو

۱۴- یہ پستئی یہ گیندئی یہ سرمئی بادل — یہ فاختئی سردئی فیروزئی مخمل
یہ نقرئی یہ کتھئی ۔ اگرئی آنچل — اور فالسئی طشت میں یہ جمپئی بوتل
بوتل میں تھرکتا ہوا یہ شعلۂ دارو

دارو بمعنی شراب ٹھیٹھ ہندی ہے اور بمعنی دوا فارسی۔ اضافت کے ساتھ لانے سے اس کے معنی دوا لینے ہوں گے نہ کہ شراب ایک ترمیم ذہن میں آئی ہے :- "بوتل میں تھرکتی ہوئی دو آتشہ دارو"

۱۵- ہر سجدۂ صد دانہ ہے اک زلف نہ دام — ہر سجدۂ شکرانہ ہے اک جست سوئے جام
ہر گردش پیمانہ ہے اک رقص نوش انجام — ہر نعرۂ رندانہ ہے اک نغمۂ الہام
ہر لغزشِ مستانہ ہے اک قوتِ بازو

پورا بند آورد و تصنع ہے۔ کوئی پوچھے کہ سجدۂ صد دانہ زلف نہ دام کیونکر ہوگیا اور زلف جو خود ہی دام ہے نہ دام کیونکر آگئی سجدے کو جست سے کیا ربط ہے۔ رقص کا نوش انجام یا بد انجام ہونا کیسا۔ نعرۂ رندانہ نغمۂ الہام کیونکر بن گیا .... الہام کے بعد نعرۂ مستانہ ہوتا تو ایک بات بھی تھی لغزش مستانہ کا قوت بازو ہونا بڑی عجیب بات ہے، قوتِ بازو کنایۃً چھوٹے بھائی کو کہتے ہیں۔ معلوم نہیں جوش صاحب نے کس معنی میں استعمال کیا ہے۔

۱۶- اس رت میں خرابات کی پوشاک ہے دھانی — اور جوش کے ساغر میں خرابات کی رانی
اس شیخ سے کہہ دے کہ ارے دشمن جانی — خاموش کہ اس وقت ہے موسم کی جوانی
رخشندہ بہر کوچہ درقصندہ بہر کو

"اس شیخ سے کہہ دے" خلاف زبان روزمرہ ہے۔ آپ کسے حکم دے رہے ہیں۔ شیخ تو سامنے موجود ہے۔ برسات میں خرابات کی پوشاک کا دھانی ہونا بجز اس کے نہیں ہوسکتا کہ :- "اُگ رہا ہے در و دیوار سے سبزہ غالب"
رخشندہ کہنے کا بھی کوئی محل نہ تھا، آوارہ کہنا چاہئے تھا۔
"آوارہ بہر کوچہ درقصندہ بہر کو"
اس طرح برسات کی وسعت وفتنہ سامانی کی طرف بھی اشارہ ہوتا۔

صوفی فلاسفہ

ابن العربی

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

شیخ الاکبر ابوبکر محی الدین بن محمد بن علی بن العربی الطائی الحاتمی کی ولادت ۵۶۰ھ (۱۱۶۵ء) میں اسپین کے ایک شہر مرسیہ میں ہوئی[۱] اور ۷۸ برس کی عمر میں ۲۸ ربیع الآخر ۶۳۸ھ (۱۲۴۰ء) کو دمشق میں انتقال فرمایا[۲]۔

ابن العربی ۳۷ برس کی عمر تک اسپین میں مقیم رہے اور ۱۲۰۲ء میں اُنھوں نے اسپین کو خیرباد کہکر ممالک اسلامیہ کی سیاحت اختیار کی[۳] اور پھر اُنھیں اسپین آنا نصیب نہیں ہوا۔

پروفیسر نکلسن نے مشہور مورخ مقدسی کے حوالے سے اسپین کے مسلمانوں کی مذہبی حالت کا اس حال میں نقشہ کھینچا ہے کہ وہ صرف قرآن حکیم و موطا کو مانتے تھے اور اگر کوئی حنفی یا شافعی، اندلس میں آجاتا تھا تو وہ اُسے خارج البلد کردیتے تھے اور اگر کوئی معتزلی یا شیعہ آجاتا تھا تو وہ اُسے اکثر قتل کردیتے تھے[۴]۔ امام مالک کے مذہب سے اس شغف اور داؤد ظاہری کے عقاید سے وابستگی کے باوجود اندلس مسلمانوں میں صدیوں تک تصوف بھی مقبول رہا اور شاید اسی بنا پر المقری نے ابن العربی کے متعلق یہ الفاظ سپرد قلم کئے کہ وہ مذہب کی رو سے باطنی تھے[۵] اور چونکہ اسپین ڈاکٹر اولیری کے الفاظ میں اسلامی فلسفہ کا "ملجا و ماوی" ہونے کے ساتھ ساتھ یہودی فلسفہ کا بھی "گہوارہ"[۶] تھا اور موسیو رینال کے الفاظ میں عیسائی مدرسۂ فکر کا بھی مرکز تھا[۷]۔ بنا برایں ابن العربی کے افکار پر یہودی اور عیسائی نظریات کا دوسرے مسلمان اور صوفی فلاسفہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اثر ہوا۔ کبھی ابن العربی نے فائلو یہودی کی طرح[۸] وسائط کو اسماء الٰہی سے تعبیر کیا۔ کبھی عیسائیوں کے عقیدۂ حلول کی ہمنوائی میں حضرت ابراہیم

---

۱ "البرہان الازہری فی مناقب الشیخ الاکبر" مصنفۂ احد احفاد الشیخ الاکبر محمد رجب حلمی مطبوعۂ مطبع السعادۃ مصر صفحہ ۴

۲ "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" مطبوعہ حیدرآباد صفحہ ۲۰۰

۳ "A Literary History of the Arabs" page 399

۴ "A Literary History of the Arabs" page 408-9

۵ "عبرت نامۂ اندلس" مطبوعۂ حیدرآباد۔ جلد ثانی۔ صفحہ ۲۰۰

۶ "A Literary … tory of The Ar…" page 401

۷ "فلسفۂ اسلام" مطبوعۂ حیدرآباد دکن۔ صفحہ ۱۹۰

۸ "فلسفۂ ابن رشد" مطبوعۂ حیدرآباد صفحہ ۲

۹ "A History of Philosophy" By Thilly page 148

کے متعلق ارشاد فرمایا کہ :- "انما سمی الخلیل خلیلاً لتخللہ وحصرہ جمیع ما اتصفت بہ الذات الالہیہ" یعنی حضرت ابراہیم کا لقب خلیل اس لئے ہوا کہ وہ تمام صفات الٰہیہ میں سرایت کر گئے تھے، یا اس لئے کہ حق تعالےٰ صورت ابراہیم میں سما گیا[1] حضرت محمد مصطفےٰ کے متعلق بھی ابن عربی نے اس طرح اظہار خیال فرمایا ہے کہ "ہو اوّل الافراد الثلٰثۃ"[2] جس سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ افراد ثلٰثہ میں اول ہیں، اور عبد الغنی النابلسی نے اس کی یہ شرح فرمائی ہے کہ :- "التی قام بہا کل شیٔ من محسوس او موہوم فان کل شیٔ مما ذکر لہ عندنا روح نورانیۃ ونفس برزخیۃ وصورۃ ظلمانیۃ فروح کل شیٔ فی الملاء الاعلےٰ العرش ونفسہ فی الحضرات الفلکیہ السماویۃ وصورتہ فی العالم السفلی الارضی وہی افراد ثلٰثۃ علیٰ ہذا الترتیب روح وجسم ونفس قلم ولوح وکتاب آخرۃ وبرزخ ودنیا جنۃ واعراف ونار ذات وصفات او اسماء وافعال فہو صلی اللہ علیہ وسلم اول ہذا الافراد الثلٰثۃ"[3] یعنی ہر شے کی ایک روح ہوتی ہے ایک نفس اور ایک صورت - روح عرش پر ہوتی ہے نفس افلاک میں، اور صورت زمین پر اسی ترتیب سے قلم ولوح وکتاب، آخرت وبرزخ ودنیا جنت واعراف ودوزخ، ذات وصفات یعنی اسماء وافعال الٰہی ہیں، پس آنحضرت صلعم ان افراد ثلٰثہ کے اول ہیں۔

ابن العربی کے ان خلافِ اسلام تصورات کی طرف سب سے پہلے علامہ ابن تیمیہ کی نظر پڑی اور موصوف نے کبھی ابن العربی کو ان الفاظ میں ملحد کہا :-

> "فجاء الملاحدۃ الذین شارکوا ہولاء الملاحدۃ المتفلسفۃ وزعموا انہم اولیاء اللہ افضل من انبیاء اللہ وانہم یاخذون عن اللہ بلا واسطۃ کابن عربی صاحب الفتوحات والفصوص فقال انہ یاخذ من المعدن الذی اخذ منہ الملک الذی یوحی بہ الی الرسول"[4]۔

(ان فلاسفہ کے بعد ملحدین کا دور آیا جو عقاید میں فلاسفہ کی طرح تھے اور جو اپنے آپ کو اولیاء میں شمار کرتے تھے۔ انبیاء پر اولیاء کی فضیلت کے مدعی تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ وہ براہ راست اللہ سے فیض حاصل کرتے ہیں مثلاً صاحب فتوحات مکیہ وفصوص الحکم یعنی ابن عربی جن کا یہ قول تھا کہ انھوں نے بھی اسی معدن سے فیض حاصل کیا جس سے حضرت جبریل نے وحی حاصل کی تھی)۔

اور کبھی ان الفاظ میں :-

> "فان ابن عربی وامثالہ وان ادعوا انہم من الصوفیۃ فہم من صوفیۃ الملاحدۃ الفلاسفۃ لیسوا من صوفیۃ اہل العلم فضلاً عن ان یکونوا من مشائخ اہل الکتاب والسنۃ کالفضیل ابن عیاض وابراہیم بن ادہم وابی سلیمان الدارنی ومعروف الکرخی والجنید بن محمد وسہل بن عبد اللہ التستری وامثالہم"[5]۔

(ابن عربی اور ان کے ہم مشرب لوگ اس دعوے کے باوجود کہ وہ صوفی ہیں حقیقۃً ملحد فلسفی صوفی ہیں اور مشائخ اہل سنت مثلاً فضیل، ابراہیم بن ادہم، الدارنی، معروف کرخی، جنید اور تستری کا کیا ذکر ابن عربی وغیرہ کا شمار اہل علم صوفیہ میں بھی نہیں کیا جا سکتا)۔

---

[1] "فصوص الحکم" ترجمہ مولانا عبد القدیر۔ مطبوعہ حیدر آباد صفحات ۸۸-۸۴ — [2] "جواہر النصوص فی حل کلمات الفصوص" الجزء الثانی مطبوعہ مطبع عامرہ مصر۔ صفحہ ۳۰۸ — [3] "جواہر النصوص فی حل کلمات الفصوص" صفحہ ۳۰۸ — [4] "الفرقان بین اولیاء الرحمٰن واولیاء الشیطان" مطبوعہ مصر صفحہ ۴۳ — [5] حوالۂ سابق صفحہ ۴۴۔

لیکن اسلام میں ابن العربی کے مخالفین کے ساتھ ساتھ اُن کے موافقین بھی پیدا ہوتے رہے اور پندرھویں صدی عیسوی میں علامہ مجدالدین فیروزآبادی اور علامہ جلال الدین سیوطی نے اور سولھویں صدی عیسوی میں علامہ عبدالوہاب شعرانی نے ابن العربی کی حمایت میں پرزور رسایل تصنیف کیے[1]۔

میری رائے میں ابن العربی سے اس والہانہ وابستگی کا قوی سبب یہ تھا کہ ان کے سحرطراز قلم کو نظم ونثر پر یکساں قدرت حاصل تھی اور تاریخ فلاسفۃ الاسلام کے مصنف محمد لطفی جمعہ بھی ان کی تحریر سے اس قدر متاثر ہوئے کہ فتوحاتِ مکیہ کو انھوں نے الہامی تالیف قرار دی ۔ مگر میری نظر میں ابن العربی کا طرز نگارش اُن کی سب سے بڑی خوبی ہونے کے ساتھ ساتھ بایں معنی اُن کا سب سے بڑا عیب بھی ہے کہ وہ الفاظ کے طلسم میں پھنس کر معانی سے اتنے بے خبر ہوگئے کہ اُن کے نظریات میں ہم آہنگی باقی نہیں رہی کبھی وہ حضرت ابراہیم میں حق تعالےٰ کے حلول کے قایل ہوئے، کبھی رسول اللہ صلعم کے متعلق تثلیث کا خیال ظاہر کیا[2] کبھی حروف کو اسرارِ الٰہی اور اُن کے علم کو "اشرف العلوم المخزونۃ عنداللہ" سمجھا[3] کبھی خدا کے مختلف مبارک ناموں کو مختلف اشیاء کا رب ثابت کیا[4] اور کبھی فلاطینس کی طرح اس عقیدہ کا اظہار کیا کہ تمام اشیاء خدا کی ذات سے ہویدا ہوئیں[5]۔

---

[1] "A Literary History of The Arabs" page

[2] "رسایل ابن العربی کتاب المیم والواو والنون" مطبوعہ حیدرآباد - صفحہ ۲

[3] "مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم" مصنفہ داؤد القیصری - مطبوعہ بمبئی صفحہ ۷

[4] "کتاب المیم والواو والنون" مطبوعہ حیدرآباد دکن صفحہ ۴

پانی کی دُنیا

آج بھی جبکہ انسان سمندروں کے سینہ کو چیرتا ہوا آزادی کے ساتھ جہاں چاہے چلا جاتا ہے، ہم اس کی مہیب لہروں اور شور و خروش کو دیکھ کر حیران رہجاتے ہیں اور سمندر کی عظمت کا ایک ناقابل بیان نقشہ ہمارے دلوں پر قایم ہوجاتا ہے، لیکن اب سے بہت پہلے جب انسان نے اول اول سمندر کو دیکھا ہوگا تو اس کے خوف و ہراس کا کیا عالم رہا ہوگا ۔ اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے ۔

اول اول تو انسان یہ جرأت ہی نہ کرسکا ہوگا کہ وہ سمندر میں قدم رکھے، کیونکہ وہ دیکھتا تھا کہ پہاڑوں کی چٹانیں بھی اس کی لہروں کا مقابلہ نہیں کرسکتیں، انسان کا کیا ذکر ہے ۔ لیکن جب تجربہ سے اسے معلوم ہوا کہ سمندر گھٹتا بڑھتا بھی ہے اور کنارہ پر پانی کا زور کبھی کبھی کم ہوجاتا ہے تو اس نے سوچا ہوگا کہ اس موقع سے فایدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لیکن اس کی صورت کیا ہوسکتی ہے ۔ اس کا علم اول اول اسے پانی پر تیرتے ہوئے لکڑی کے ٹکڑوں کو دیکھ کر ہوا ہوگا، چنانچہ پہلے پہل اس نے درخت کے تنوں سے کام لینا شروع کیا جن پر بیٹھ کر وہ سمندر کے کنارے کنارے بعض مقامات تک پہونچ سکتا تھا ۔ اس کا ثبوت ان لکڑی کے ڈھانچوں سے ملتا ہے جو سواحل ڈنمارک پر دستیاب ہوئے ہیں اور جن سے سات ہزار سال قبل مسیح کشتی کا کام لیا جاتا تھا ۔

اس کے بعد ہزاروں سال تک انسان نے اس سلسلہ میں کوئی ترقی نہیں کی، لیکن جب فنیقیا، کریٹ اور جزائر ایجین کی تہذیب اُبھری تو بحر روم میں جو بہت چھوٹا اور نسبتاً ساکن حصۂ آب ہے، بحری سفر کی بھی بنیاد پڑی اور کشتی سازی شروع ہوئی انھوں نے نہ صرف سطح آب تک اپنی کوششوں کو محدود رکھا، بلکہ پانی کے اندر کا حال جاننے کی بھی سعی کی ۔ اس کے بعد یونانیوں کے عہد ترقی میں جب اسفنج اور موتی کی جستجو میں غوطہ خوری کا رواج شروع ہوا تو پانی کے حالات بھی کچھ زیادہ معلوم ہوئے یہانتک کہ بحری لڑائیوں میں بھی غوطہ خوری سے کام لیا جانے لگا، چنانچہ پانچ سو سال قبل مسیح جب یونانی بیڑے نے اسپارٹا کا محاصرہ کیا تو غوطہ خور بھی ساتھ ساتھ تھے جو چمڑے کی مشکوں کے سہارے پانی کے نیچے نیچے دور تک چلے جاتے تھے ۔

اسی طرح جب رومی بیڑے نے شہر بازنطین کا محاصرہ کیا تو بازنطین کے غوطہ خوروں نے پانی کے اندر پہونچ کر جہاز کے تختوں میں کیلیں ٹھونک دیں اور بادبانوں کی رسیاں کاٹ دیں ۔ اس طرح جہاز کا رُخ بدل گیا اور وہ سواحل بازنطین تک پہونچ گئے جہاں انھیں لوٹ لیا گیا ۔

ارسطاطالیس کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ "اس وقت کچھ ایسے ذرائع بھی تھے جن سے پانی کے اندر ہوا پہونچ سکتی تھی اور غوطہ خور دیر تک پانی کے اندر رہ سکتے تھے ۔ یعنی جس طرح ہاتھی پانی کے اندر پہونچ کر اپنی سونڈ ہوا لینے کے لئے باہر رکھتا ہے، اسی طرح کے کچھ آلات اس وقت بھی مستعمل تھے ۔

جب عہد وسطیٰ میں یورپ نے ترقی شروع کی تو بڑے بڑے سمندروں کی طرف توجہ ہوئی جو خطرناک مچھلیوں کی وجہ سے بہت زیادہ غیر محفوظ تھے ۔ اس وقت سمندر کے مہیب و عظیم الشان جانوروں کے متعلق عجیب عجیب روایتیں مشہور تھیں چنانچہ رونڈلے جو ۱۵۵۵ء میں بحریات کا سب سے پہلا ماہر سمجھا جاتا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ :- "ہمارے زمانہ میں ایک انسان کی شکل

گیا جس کا سر ملکپنا تھا۔"

س کے بعد دو صدی تک بحری تحقیقات نے کوئی خاص ترقی نہیں کی اور زیادہ تر واہمہ و قیاس سے کام لیا جاتا رہا چنانچہ
ا ایک ماہر بحریات اپنی ۱۵۵۸ء کی ایک کتاب میں لکھتا ہے کہ :۔ "ہمارے ملاح متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ موسم گرما میں ہم
بحری میل سے زیادہ سمندر کی گہرائی کا حال نہیں جان سکتے کیونکہ ہمارا وزن جو رسی میں باندھ کر لٹکایا جاتا ہے، سمندر کی
ہیں پہونچتا اور درمیان میں بڑے بڑے جانور حایل ہوجاتے ہیں جو ایک ایک میل جگہ گھیر لیتے ہیں۔" اس بیان میں یقیناً
س کو زیادہ دخل ہے، لیکن یہ وہم انیسویں صدی تک اسی طرح باقی رہا۔

صل سوال یہ تھا کہ سمندر کی گہرائی کتنی ہے اور زیادہ نیچے جاکر جانوروں کا وجود پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں سب سے
۱۸۱۸ء میں ایک انگریز ایڈورڈ فوربس نے کچھ علمی طریقے اختیار کئے لیکن وہ ۸۲۰ فٹ سے زیادہ گہرائی کا حال نہ جان سکا،
یک طور پر یہ معلوم کرسکا کہ اتنی گہرائی میں کس قسم کے جاندار کا وجود پایا جاتا ہے۔ تاہم وہ اپنی تحقیقات سے اس نتیجہ پر پہونچا کہ
ے کے نیچے کسی جاندار کا پایا جانا ناممکن سی بات ہے۔

اس کے بیس سال بعد تک لوگ اسی خیال پر قایم رہے لیکن ۱۸۶۰ء میں جب بحری تار سمندر کی گہرائی میں پھیلائے جانے لگے
ا کہ سات ہزار فٹ کی گہرائی میں بھی آثار حیات پائے جاتے ہیں۔ اور پھر ۱۸۶۸ء میں چودہ ہزار فٹ کی گہرائی میں بھی بعض
یوانات دیکھنے میں آئے۔

باب الاستفسار

احمدی جماعت اور الیاس برنی

(سید نصیر حسین - سہارنپور)

کچھ زمانہ سے آپ احمدی جماعت کی طرفداری میں اظہار خیال کر رہے ہیں اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ان سے بہت متاثر ہیں، لیکن شاید آپ کو معلوم نہیں کہ وہ غیر احمدی مسلمانوں کو کیا سمجھتے ہیں۔ وہ اس حد تک متعصب ہیں کہ عام مسلمانوں کے ساتھ ازدواجی تعلقات بھی ناجایز سمجھتے ہیں اور ان کے پیچھے نماز نہیں پڑھتے وہ اپنے سوا سب کو کافر کہتے ہیں اور نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ اب رہا میرزا غلام احمد صاحب کا دعوائے مہدویت و مسیحیت و نبوت، سو اس کی بابت میں مشورہ دوں گا کہ آپ جناب الیاس برنی کی کتاب "فتنۂ قادیانیت" کا مطالعہ فرمایئے۔ اس کے پڑھنے سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ میرزا صاحب کے دعوے کتنے لغو و باطل تھے۔

(نگار) :- اس میں شک نہیں میں احمدی جماعت سے کافی متاثر ہوں اور اس کا سبب صرف یہ ہے کہ اس وقت ان تمام جماعتوں میں جو اپنے آپ کو مسلمان کہتی ہیں، صرف احمدی جماعت ہی ایک ایسی جماعت ہے جس نے صحیح معنی میں اسلام کی حقیقت کو سمجھا ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ آپ کیا ساری دنیا نے اسلام کو چند مخصوص عقاید میں محدود کر دیا ہے اور اس سے ہٹ کر کبھی یہ غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی جاتی کہ اسلام کی ترقی اور مسلمانوں کے عروج کا تعلق صرف عقاید سے نہ تھا بلکہ اطوار و کردار اور حرکت و عمل سے تھا۔
[illegible] اور رسول برحق" اپنی جگہ بالکل بے معنی سی بات ہے، اگر اس سے ہماری اجتماعی زندگی متاثر نہیں ہوتی، اسی طرح مخصوص [illegible] میں مخصوص انداز سے عبادت کر لینا بھی بے سود ہے اگر وہ ہماری ہیئت اجتماعی پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ تاریخ و عقل دونوں کا فیصلہ یہی ہے۔ پھر غور کیجئے کہ اس وقت احمدی جماعت کے علاوہ مسلمانوں کی وہ کون سی دوسری جماعت ایسی ہے جو زندگی کے صرف عملی پہلو کو اسلام سمجھتی ہو اور محض عقاید کو مذہب کی بنیاد نہ قرار دیتی ہو۔

میں نے جب سے آنکھ کھولی، مسلمانوں کو باہم دست و گریباں ہی دیکھا۔ سُنی، شیعی، اہل قرآن، اہل حدیث، دیوبندی، غیر دیوبندی، وہابی، بدعتی اور خدا جانے کتنے ٹکڑے مسلمانوں کے ہو گئے، جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کافر کہتا تھا اور کوئی ایک شخص ایسا نہ تھا جس کے مسلمان ہونے پر سب کو اتفاق ہو۔ ایک طرف خود مسلمانوں کے اندر اختلاف و تضاد کا یہ عالم تھا اور دوسری طرف آریائی و عیسوی جماعتوں کا حملہ اسلامی لٹریچر اور اکابر اسلام پر۔ کہ اسی زمانہ میں میرزا غلام احمد صاحب سامنے آئے اور انھوں نے تمام اختلافات سے بلند ہو کر دنیا کے سامنے اسلام کا وہ صحیح مفہوم پیش کیا جسے لوگوں نے بھلا دیا تھا یا غلط سمجھا تھا۔ یہاں نہ ابوبکر و علی کا جھگڑا تھا نہ رفع یدین و آمین بالجہر کا اختلاف، یہاں نہ عمل بالقرآن کی بحث تھی نہ استشاد بالحدیث کی۔ اور صرف ایک نظریہ سامنے تھا اور وہ یہ کہ اسلام نام ہے صرف اسوۂ رسول کی پابندی کا، اور اس عملی زندگی کا، اس ایثار و قربانی کا، اس محبت و رافت کا، اس

اخوت و ہمدردی کا اور اس حرکت و عمل کا جو رسول اللہ کے کردار کی تنہا خصوصیت اور اسلام کی تنہا اساس و بنیاد تھی۔

میرزا غلام احمد صاحب نے اسلام کی مدافعت کی اور اس وقت کی جب کوئی بڑے سے بڑا عالم دین بھی دشمنوں کے مقابلہ میں آنے کی جرأت نہ کر سکتا تھا، انھوں نے سوتے ہوئے مسلمانوں کو جگایا، اٹھایا اور چلایا، یہاں تک کہ وہ چل پڑے اور ایسا چل پڑے کہ آج روئے زمین کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جو ان کے نشاناتِ قدم سے خالی ہو اور جہاں وہ اسلام کی صحیح تعلیم نہ پیش کر رہے ہوں۔

پھر ہو سکتا ہے کہ آپ ان حالات سے متاثر نہ ہوں، لیکن میں تو یہ کہنے اور سمجھنے پر مجبور ہوں کہ یقیناً بہت بڑا انسان تھا وہ جس نے ایسے سخت وقت میں اسلام کی جانبازانہ مدافعت کی اور قرونِ اولیٰ کی اس تعلیم کو زندہ کیا جس کو دُنیا بالکل فراموش کر چکی تھی۔

رہا یہ امر کہ میرزا صاحب نے خود اپنے آپ کو کیا ظاہر کیا۔ سو یہ چنداں قابل لحاظ نہیں، کیونکہ اصل سوال یہ نہیں ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو کیا کہا، بلکہ صرف یہ کہ کیا کیا اور یہ اتنی بڑی بات ہے کہ اس کے پیش نظر (قطع نظر روایات و اصطلاحات سے) میرزا صاحب کو حق پہونچتا تھا کہ وہ اپنے آپ کو مہدی کہیں کیونکہ وہ ہدایت یافتہ تھے، مثیل مسیح کہیں کیونکہ وہ روحانی امراض کے معالج تھے اور ظل نبی کہیں کیونکہ وہ رسول کے قدم بہ قدم چلتے تھے۔

۲۔ اب رہا یہ امر کہ غیر احمدی لوگوں میں وہ رشتۂ مصاہرت قائم نہیں کرتے اور ان کے ساتھ نماز نہیں پڑھتے تو اس پر کسی کو کیوں اعتراض ہو۔ کیا آپ کسی ایسے خاندان میں شادی کرنا گوارا کریں گے جس کے افراد آپ کے مسلک کے مخالف ہیں اور کیا آپ ان لوگوں کی اقتدا کریں گے جو اپنے کردار کے لحاظ سے مقتدا بننے کے اہل نہیں ہیں۔

احمدی جماعت کا ایک خاص اُصولِ زندگی ہے، جس پر ان کے مرد، ان کے بچے اور ان کی عورتیں سب یکساں کاربند ہیں اس لئے اگر وہ کسی غیر احمدی مرد یا عورت سے رشتۂ ازدواج قائم کریں گے تو ان کی اجتماعیت یقیناً اس سے متاثر ہوگی اور وہ یکرنگی و ہم آہنگی جو اس جماعت کی خصوصیت خاصہ ہے ختم ہو جائے گی۔ آپ اس کو تعصب کہتے ہیں اور میں اس کو اعتصام و فراست تدبیر

رہی برنی صاحب کی کتاب سو اس کے متعلق اس سے زیادہ اور کیا کہوں کہ جس حد تک بانیِ احمدیت کی زندگی و تعلیم احمدیت کا تعلق ہے وہ تلبیس و کتمانِ حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ اور مجھے سخت افسوس ہوتا ہے یہ دیکھ کر کہ احمدیت کے مخالفین میرزا غلام احمد صاحب سے بہت سی ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں جو انھوں نے کبھی نہیں کہیں۔ خصوصیت کے ساتھ مسئلۂ ختم نبوت کو عام طور پر لوگ یہی سمجھتے ہیں کہ میرزا صاحب، رسول اللہ کو خاتم النبیین نہیں سمجھتے تھے، حالانکہ وہ شدت سے اس کے قائل تھے کہ شرعی نبوت ہمیشہ کے لئے رسول اللہ پر ختم ہو گئی اور شریعت اسلام دُنیا کی آخری شریعت ہے۔

سرسید کا ایک دلچسپ طنز

نومبر ۱۸۷۳ء میں بنارس کے کسی مولوی منش بزرگ نے جن کا نام عبدالحق تھا۔ سرسید کے نام ایک کھلی چٹھی سید الاخبار میں شایع کرائی - اس میں بھی وہی سب کچھ لکھا تھا جو اُس وقت عام طور پر سرسید کے خلاف لکھا جاتا تھا۔ اور اسی کے ساتھ دُنیا کو ناپایدار اور ہر دم کو دم واپسیں سمجھنے کی بھی تلقین فرمائی تھی -

اس کے جواب میں سرسید نے ایک طویل خط لکھا، جس میں انھوں نے بتایا کہ مدرسۃ العلوم کے قیام کا صحیح مقصد کیا ہے - لیکن اس کا وہ حصہ جس میں "ناپایداریٔ دُنیا" پر اظہارِ خیال کیا ہے، بڑا دلچسپ طنز ہے - (نیاز)

آخر کو جو آپ نے نصیحت ناپایداریٔ دُنیا لکھی ہے اور ارقام فرمایا ہے کہ انسان کو لازم ہے کہ ہر دم کو دم واپسیں جانے اور اللہ کی یاد سے غافل نہ ہو، بلاشبہ یہ عمدہ نصیحت ہے مگر یہ ایسی بات ہے کہ اس کو ہر کوئی اعلیٰ و ادنیٰ، عالم و جاہل سب جانتے ہیں مگر افسوس کہ کرتا کوئی نہیں۔ اگر آپ خود ہی اس پر عمل رکھتے ہوتے تو آخر خط میں یہ ارقام نہ فرماتے کہ "نحن منتظر الجواب" کیوں کر آپ کو یقین تھا کہ آپ میرا جواب سننے تک زندہ رہیں گے - اُس وقت آپ کو اپنی اس نصیحت کا کہ ہر دم کو دم واپسیں جاننا چاہئے کیوں خیال نہ رہا ؟

مجھ سے آپ سے ملاقات نہیں ہے اور نہ آپ کے حال سے واقف ہوں اس لئے میں نہیں جانتا کہ آپ کس حال میں ہیں، مگر میں نہایت ادب اور عاجزی سے پوچھتا ہوں کہ آپ نے اپنے رہنے کی کبھی کوئی کچی یا پکی حویلی بنوائی ہے، برسات کی تکلیف سے بچنے کے لئے چھپر ڈلوایا ہے ؟ آپ کے پاس پہننے کے کے ہیں ؟ جن میں سے ایک آدھ تو آپ پہنے ہوئے ہوں گے، باقیوں کو آیندہ پہننے کے لئے رکھا ہوگا - کم سے کم نان بائی یا بھٹیارہ کو صبح شام کی روٹی پکانے کا حکم دیتے ہوں گے اور اس ماہ مبارک رمضان میں سحری کے لئے بھی کچھ اُٹھا رکھتے ہوں گے - مگر آپ کو اس نصیحت پر کبھی عمل کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا کہ شاید "ہمیں نفس نفسِ واپسیں بود"۔ پس جس بات پر کہ آپ کبھی عمل نہیں فرماتے دوسروں کو اس کے کرنے کی کیوں نصیحت فرماتے ہیں ؟ جناب ایسی باتیں کہ دینی اور لکھ دینی بہت آسان ہیں مگر اس پر کسی کو عمل کرتے نہیں دیکھا۔ بندہ نے بھی زمانہ دیکھا ہے، بڑے بڑے مقدس عالموں کی خدمت میں حاضر ہوا ہوں - بڑے بڑے بزرگوں اور درویشوں کی جوتیاں سیدھی کی ہیں مگر "ابیض نورانی" کا سب کو محتاج پایا۔ پھر بھلا آپ ایسی باتیں جاہل مسلمانوں کے برباد کرنے کی کیوں فرماتے ہیں ؟- ہمارے دین میں کچھ تنگی نہیں ہے -جس سے خدا اور رسول نے منع فرمایا اس سے ہم کو پرہیز کرنا چاہئے جس چیز سے ہم کو منع نہیں کیا وہ ہمارے لئے حلال اور مباح اور خدا کی نعمت ہے ہم کو شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ کی مطابقت میں خدا کی نعمتوں کو لوٹنے دو، برائے خدا آپ کو کیا نقصان ہوتا ہے ! وہ تو ہمارے خدا کی نعمتیں ہیں، اس نے ہمارے لئے بنائی ہیں - پھر ہم نہ لوٹیں گے تو کون لوٹے گا۔ ہاں خدا سے یہ دُعا

ہم ان نعمتوں کے سبب سے مغرور نہ ہو جائیں اور اپنے خدا کو جس نے وہ نعمتیں ہمارے لئے وقف کر دیں نہ بھول جائیں
کا مقتضی یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات سے زیادہ دوسروں کی بھلائی پر کوشش کرے۔ پس آپ بھی اپنے بھائی
مانوں کی ترقی کے لئے کوشش کیجئے اور لوگوں سے مدرستہ العلوم مسلمانان کے لئے للّٰہ چندہ مانگتے پھرئے اور
کے میرے پاس بھیجتے جایئے۔ حقیقت میں یہ بات ، ہر دم کو دم واپسیں سمجھنے پر عمل کرنے کی ہوگی۔ کیونکہ وہ کام
ئے نہ ہوگا بلکہ دوسروں کے لئے ہوگا۔ امید ہے کہ آپ میری اس عرض پر دلی توجہ فرمائیں گے۔

والسلام علی من اتبع الہدیٰ

ادارۂ فروغ اُردو (نقوش) لاہور
کے مطبوعات
اور اس کے خصوصی سالنامے

ے سے حاصل کر سکتے ہیں، آپ کو صرف یہ کرنا ہے کہ جو کتابیں یا
ے مطلوب ہوں ان کی قیمت ہمیں بھیج دیجئے۔ پندرہ دن کے اندر
ذریعہ رجسٹری مل جائیں گی (وی پی کے ذریعہ سے نہیں بھیجی جا سکتیں)
یش روپیہ سے کم کا نہ ہو، اور محصول بحساب پندرہ فی صدی
یا جائے۔

منیجر نگار لکھنؤ

ت الہیہ ۔۔۔۔ عہ
ں داستانیں ۔ صہ
ین جمال الدین افغانی صہ
۔۔۔۔۔۔۔ ے
جان ادا ۔۔۔۔ للعہ
واستہ ۔۔۔ مے
۔۔۔۔۔۔۔ ے
۔۔۔۔۔۔۔ عا
وٹر ۔۔۔۔۔ للعہ
مین شوکت ۔۔۔ عا
۔۔۔۔۔۔۔ ے
یشی ریل ۔۔۔۔ ے

سسرال ۔۔۔۔ عہ
کارٹون ۔۔۔۔۔ ے
قاضی جی ۔۔۔۔۔ ے
وغیرہ وغیرہ ۔۔۔۔۔ ے
اُردو غزل گوئی ۔۔۔۔ عا
عرب کے تین مدبر ۔۔۔ مے
خالد بن ولید ۔۔۔ للعہ
منٹو نمبر مجلد ۔۔۔۔ ے
مکاتیب نمبر ۔۔۔ عہ
طنز و مزاح نمبر ۔۔ عہ
پطرس نمبر ۔۔۔۔ معہ
شخصیات نمبر ۔ نمبر ۲ ۔ مجلد عہ

تاریخ ویدی لٹریچر

نواب سید حلیم احمد

یہ تاریخ اس وقت سے شروع ہوئی ہے جب آریہ قوم نے اول اول یہاں قدم رکھا اور اُن کی تاریخی و مذہبی کتاب رگ وید وجود میں آئی، چنانچہ فاضل مولف نے اپنی کتاب کو اسی عہد سے شروع کیا ہے اور ویدی لٹریچر سے متعلق تاریخی، مذہبی، اخلاقی و روایتی کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کو آپ نے نہایت وضاحت و سلاست کے ساتھ پیش نہ کیا ہو۔

بسلسلۂ تحقیق انھوں نے مستشرقین مغرب سے بھی کافی استفادہ کیا ہے۔ بھجنوں کے ترجمہ میں اس امر کا لحاظ رکھا گیا کہ اصل عبارت کا کوئی لفظ ترک نہ ہونے پائے۔ اس کتاب میں جو زبان اختیار کی ہے وہ بہت سلیس اور عام فہم ہے۔

یہ کتاب صرف ویدی ادب بلکہ اس سے پیدا ہونے والے دوسرے مذہبی و تاریخی لٹریچروں کے لحاظ سے بھی اتنی مکمل چیز ہے کہ اس کے مطالعہ کے بعد کوئی تشنگی باقی نہیں رہتی اور اردو زبان میں یقیناً یہ سب سے پہلی کتاب ہے جو خالص موضوع پر اس قدر احتیاط و تحقیق کے بعد لکھی گئی ہے۔

قیمت چار روپے

منیجر "نگار" لکھنؤ

دو ستارے

(نیاز حسین بی۔اے)

میرے خادم نے جبکہ میں اپنی غزل کے پانچویں شعر میں ردو بدل کرنے کی کوشش کر رہا تھا، کہا "جناب دو فرشتے
آپ سے ملنا چاہتے ہیں"۔

—"کیا انھوں نے تم کو اپنے نام بتائے ہیں"۔ میں نے ذرا بے پروائی سے پوچھا۔

—"جی ہاں، لیجئے" اس نے دو چھوٹے چھوٹے سفید کارڈ دے کر کہا۔

ایک پر "ہلال" دوسرے پر "بلال" لکھا ہوا تھا۔ اس تحریر سے مجھے یقین ہوگیا کہ بلاشبہ وہ فرشتے تھے۔

"اچھا ان کو اندر بلا لو"

ایسے انوکھے مہمانوں سے ملتے ہوئے مجھے بڑی خوشی ہوئی۔ میں نے اپنی بیوی کو جس سے شادی ہوئے ابھی تھوڑا عرصہ ہوا
تھا بلانا چاہا تاکہ وہ بھی ان متبرک اور آسمانی ہستیوں سے ملے۔ مگر میں کاغذ اور پنسل میز پر رکھ کر آواز دینے ہی والا تھا کہ وہ
دونوں فرشتے اندر داخل ہوئے۔ وہ سات لمبے لمبے پروں میں لپٹے ہوئے تھے جن میں صبح کے کہرے جیسے ہلکے اور دھنک جیسے ست
رنگ جھلک رہے تھے۔ جو کچھ ان کے بدن کا حصہ آنکھ کو نظر آرہا تھا وہ صاف شفاف برف کے ہلکے نیلے ٹکڑے کے مانند تھا،
میں نے اپنی کرسی پر سے اٹھ کر ان کا خیر مقدم کیا اور ہاتھ کے اشارے سے ان سے بیٹھنے کی التجا کی اور خود بیٹھتے ہوئے ان کی
تشریف آوری کی وجہ دریافت کی۔

ہلال نے اپنے پر سکیڑ کر بیٹھتے ہوئے کہا "سولہ برس گزرے جولائی کی ایک پر لطف رات میں ہم آسمان کے زرد فرش پر
چوگان کھیل رہے تھے" "معاف کیجئے" میں نے ایک دم کہا "میں خیال کرتا تھا کہ آسمان نیلا ہے" "کچھ حصوں میں بہت اونچائی
پر نیلا ہے، مگر کچھ حصوں میں جہاں وہ فارس کے شہروں اور گاؤں پر ہے وہ زرد ہے جو آنکھ کو خوب بھاتا ہے"
ہلال نے کہا۔

دوسرا فرشتہ اپنے خوبصورت پر سکیڑے نہایت خاموشی سے آنکھیں نیچی کئے ہوئے بیٹھا تھا۔ اس کے چہرے پر ایک طرح
کا حسین غم جھلک رہا تھا اور جس کو دیکھ کر مجھے تکلیف ہوئی۔

"ہماری گیندیں دو چمکتے ہوئے حسین ستارے تھے" ہلال نے اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے ذرا زور سے کہا۔

"کھیلنے کی لکڑیوں کے لئے" میں نے پوچھا۔

"دمدار ستاروں کی دمیں، کھیل بہت دلچسپ تھا، میں بازی جیتنے ہی والا تھا کہ ایک سخت چوٹ سے میں نے دونوں
گیندوں کو حد سے باہر پھینکدیا"۔

"حد سے باہر"

"جی، افق کی حد سے باہر، بڑی مصیبت کا سامنا ہوا۔ آپ خیال کر سکتے ہیں کہ آسمان پر دو ستاروں کا کم ہوجانا معمولی

بات نہیں ۔ ہم کو حاکمانِ فلک سے حکم ملا کہ جب تک دونوں کھوئے ہوئے ستارے اپنی اپنی جگہ پر واپس نہ کر دئے جاویں گے ہم کو بہشت میں داخل ہو کر لطف اُٹھانے کی اجازت نہ ملے گی ۔

آپ ہماری سولہ سال کی کوشش کا اندازہ کر سکتے ہیں ۔ ہم نے زمین اور آسمان کا ایک ایک کونہ جہاں ستارے گر سکتے ہیں ڈھونڈ ڈالا ، مگر افسوس ہماری کوشش کا کوئی نتیجہ نہ نکلا ۔

" ہم ہمیشہ کے لئے جلاوطنی اختیار کرنے والے تھے کہ ہم نے آپ کی محبوبہ کی آنکھوں کا ذکر سنا کہ بجائے دو انسانی آنکھوں کے ان کے پاس وہ کھوئے ہوئے ستارے ہیں ۔ ہمیں یقین ہے کہ وہ ان کو واپس کر دیں گی ۔"

مجھے یہ سُن کر سخت حیرت ہوئی اور یہ معلوم کر کے کہ یہ دونوں معصوم فرشتے میری بیوی کی بے نظیر آنکھوں کے طلب گار ہیں تکلیف بھی ہوئی ۔ لیکن ان کی غمزدہ صورتیں اور ان کی سولہ سال کی داستان مصیبت سُن کر رحم بھی آیا اور ان کی کھوئی ہوئی چیز کو جس کا مل جانا میری طاقت میں تھا واپس کر دینے کا ارادہ کر کے اپنی پیاری محبوبہ کو آواز دی ۔

وہ بے تکلف ننگے سر اپنے لمبے لمبے بال کھولے ہوئے یہ سمجھ کر کہ میں اکیلا ہوں آگئی دو نامحرموں کو دیکھ کر اس نے جلدی سے اپنی نیلے رنگ کی ساری کا پلو اپنے سر پر کر لیا اور میری برابر والی کرسی پر بیٹھ گئی ۔

اس کی آنکھوں کو میں نے دیکھا اور پھر اس کو اندھا تصور کیا ۔ ایک تکلیف دہ کپکپی میرے بدن میں دوڑ گئی ۔ میں نے چند لفظوں میں اسے کل حال بتا دیا ۔

میری توقع کے برخلاف نہ اسے تکلیف ہوئی نہ رنج ۔ وہ بالکل خاموش رہی اور چند منٹ ساکت رہنے اور غور کرنے کے بعد وہ ان کی طرف متوجہ ہوئی اور ایک ہلکی سی مسکراہٹ کے بعد کہا " حسین فرشتو ! دیکھو کیا میری آنکھیں تمہارے کھوئے ہوئے ستارے ہیں ۔"

وہ آگے بڑھے ، انھوں نے اس کی دونوں شفاف آنکھوں کو غور سے دیکھا ۔ کچھ دیر تک وہ آپس میں عجیب حرکتوں سے تبادلۂ خیالات کرتے رہے ۔ پھر اوّل نے کہا " یہ وہ چمک دار تارے نہیں ہیں جو سولہ برس ہوئے کھوئے گئے تھے ۔ ہمارے تارے حالانکہ چمک میں سب تاروں سے زیادہ تھے مگر اتنے چمکدار نہ تھے ۔"

اس کے بعد وہ بہت پژمردگی کے ساتھ واپس ہو گئے ۔ مجھے ان کی حالت پر سخت رحم آیا حالانکہ میں خوش تھا کہ انھوں نے میری معشوقہ کی ان دونوں قیمتی آنکھوں کو چھوڑ دیا تھا ۔

اور وہ ؟ وہ کھلکھلا کر ہنس پڑی ۔ " کیا میں نے ان دونوں کو چکمہ نہیں دیا " کیا " یہ سچ ہے .... میری ماں نے مجھے بارہا بتایا کہ میری پیدائش کے کچھ دنوں بعد دو ستارے کھڑکی میں ہو کر ٹھیک میری آنکھوں پر گرے تھے ۔ غالباً وہ یہی دیکھ رہے تھے اور میں اس وقت کا خیال کرنے لگی جب تم نے پہلی مرتبہ اپنی محبت کا اظہار کرتے ہوئے میرے لبوں کو بوسہ دیا تھا ، مجھے وہ دن یاد تھا اور اس کی یاد نے میری آنکھوں کو ان آسمانی ستاروں سے زیادہ چمکدار اور خوبصورت بنا دیا ۔"

میں نے اسے پکڑ کر پھر اظہار محبت کرنا چاہا مگر وہ یہ کہتی ہوئی کہ میں نے ابھی غسل نہیں کیا ، اندر بھاگ گئی اور میں پھر اپنے پانچویں شعر کی اصلاح میں مشغول ہو گیا ۔ (فرانسیسی)

مرثیہ نگاری و میرانیس

"جامِ کہن ——— اور ——— بادۂ نو"

(اکبر حیدری)

بہلاؤں تا بہ کے دلِ آشفتہ سر کو میں   کب تک مٹاؤں رنج و الم کے اثر کو میں
حیراں ہوں دل کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں   شاید کچھ اس طرح میری تسکین ہو سکے
مقدور ہو تو ساتھ رکھوں نوحہ گر کو میں

حرماں نصیب دل کی تسلی کو کیا کروں   کب تک میں بزمِ ناز سے ناآشنا رہوں
چھوڑا نہ رشک نے کہ ترے گھر کا نام لوں   لیکن یہ سادگی ہے کہ از راہ امتحاں
ہر اک سے پوچھتا ہوں کہ جاؤں کدھر کو میں

بے اختیار یوں پہ نہیں کوئی اختیار   اللہ رے اضطراب دلِ ناتوان و زار
جانا پڑا رقیب کے در تک ہزار بار   اور ایسے حال میں کہ نہیں طاقت و سکون
اے کاش جانتا نہ ترے رہگذر کو میں

باطل کی شوخیوں سے نہ حق آشنا ڈرے   اک سرفروش قتل کی دھمکی سے کیا ڈرے
ہے کیا جو کس کے باندھئے میری بلا ڈرے   سمجھا ہے تم نے کیا مرے وہم و قیاس کو
کیا جانتا نہیں ہوں تمھاری کمر کو میں

اب دورِ عاشقی کا زمانہ تمام ہے   کہتے ہیں جس کو عشق وہ سودائے خام ہے
لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ نام ہے   اللہ رے زرپرستیٔ دنیائے حسن و ناز
یہ جانتا اگر تو لٹاتا نہ گھر کو میں

پروانہ جیسے جاتا ہے شعلہ کی لو کے ساتھ   تاریکیوں کا دور چلے جیسے ضو کے ساتھ
چلتا ہوں تھوڑی ہر اک راہ رو کے ساتھ   صرف اس امید پر کہ ملے کوئی غمگسار
پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

کم بخت جانتا ہی نہیں عشق کا وقار   اہلِ ہوس سمجھ نہ سکیں گے مرا شعار
خواہش کو احمقوں نے پرستش دیا قرار   یہ کم نگاہیاں تھیں کہ کہنا پڑا مجھے
کیا پوجتا ہوں اس بت بیداد گر کو میں

اب لغزشیں قدم پہ نہیں کوئی اختیار   جذبات ہوشیار، نہ احساس پائدار
پھر بیخودی میں بھول گیا راہ کوئے یار   اے وائے فرطِ شوق کی ترماں نصیبیاں،
جاتا وگرنہ ایک دن اپنی خبر کو میں

ملتا نہیں کوئی مجھے مجھ جیسا مبتلا،   اہلِ نظر کو ڈھونڈھتا پھرتا ہوں جابجا
اپنے پہ کر رہا ہوں قیاس اہلِ دہر کا   میرا قصور ہے کہ بہ عنوانِ شاعری
سمجھا ہوں دلپذیر متاعِ ہنر کو میں

جو با اس آستاں کا ہے اکبر سر نیاز   محمود سے جدا رہے کب تک ایاز

...شد کاکوی ڈھاکہ)

اپنا جینا بھی حقیقت ہے نہ جینا بھی بجا — کون مانے گا اسے ہم نہ مرے اور نہ جیے
جس کی کرنوں سے ہے محروم مرا غم خانہ — ہم سے اُس چاند کی خاطر کئی خورشید چھپے
بادہ نوشی کا نہیں کچھ بھی جواز اس کے سوا — میکدہ راہ میں آیا تھا حرم سے پہلے
چاند کو دیکھ کر پھول کو سونگھ کر — کون ہے جو سدا صرف ہنستا رہے
اللہ اللہ یہ زیست سامانیاں — چند وعدے، بھروسے، امیدیں، گلے
پھول کی وادیاں اور تنہا سفر — کوئی انگاروں پر جیسے ارشدؔ چلے

...ت نظیرؔ)

راہِ غم میں قدم قدم پہ مجھے — سیکڑوں کارواں ملے دل کے
کس قدر صبر آزما ہیں! نظیرؔ! — توبہ! توبہ! معاملے دل کے!
جنونِ شوق میں جب تھی تلاش منزل کی — تو خار کی بھی خلش خوش گوار گزری ہے

... حیدر آبادی)

اب خزاں پر نہ بہاراں پہ ہنسی آتی ہے — فکرِ اربابِ گلستاں پہ ہنسی آتی ہے
سب اُڑاتے ہیں ہنسی میرے سیہ خانے کی — اور مجھے بزمِ چراغاں پہ ہنسی آتی ہے
نگاہِ ساقیِ میخانہ عام ہو کہ نہ ہو — بہار آئے گی کچھ اہتمام ہو کہ نہ ہو
تو نغمہ ہائے مسرت ہی گائے جا مطرب — تسلسلِ غمِ ہستی تمام ہو کہ نہ ہو
غمِ دنیا غمِ دل اور غمِ جاں کچھ بھی نہیں — غم اُٹھانا ہی جو ٹھہرا تو گراں کچھ بھی نہیں

یوں تو ہر شے سے عیاں جلوے ہیں اسکے جاویدؔ
لیکن اس طرح عیاں ہیں کہ عیاں کچھ بھی نہیں

...ے پوری)

یاد پھر آنے لگا رہ رہ کے کچھ کھویا ہوا — اے جنوں ہوش کس عالم میں لے آیا مجھے
بیٹھے بیٹھے خود بخود آنکھوں میں آنسو آگئے — آج اے طالبؔ نہ جانے یاد کیا آیا مجھے
فضا خاموش، ساکت بام و در، تنہائی کا عالم — تجھے بھی سازِ دل ایسے ہی میں تھا بے صدا ہونا

(متین نیازی)

خاموش سے جائیں گے ہم جورِ مسلسل — ارباب ستم بھی ہمیں کیا یاد کریں گے
کس طرح بتائیں ہم تم کو انسان کا دل کیوں روتا ہے — بیگانۂ غم ہو کیا جانو، ہونے بھی دو جو کچھ ہوتا ہے
ہم ایسی آرزو سے باز آئے — وہ آئیں اور انھیں دیکھا نہ جائے
کہیں ایسا نہ ہو طوفاں سے بچ کر — کنارے پر سفینہ ڈوب جائے

بدر جمالی

موت کی منزل سمجھتے تھے کہیں ہوگی قریب — زندگی کے ساتھ لیکن دور جانا ہی پڑا
کیا مرحلے ہیں عشق میں سوز و گداز کے — شمعیں پگھل گئیں کہیں پروانے جل گئے
زمانہ ہو گیا اُجڑے ہوئے اپنے نشیمن کو — لئے پھرتا ہوں گلشن میں، غرورِ آشیاں اب تک

رُباعیات

شفیق مینائی

جنس کاسد پہ سر دُھنے گا کب تک — طعنے اغیار کے سُنے گا کب تک
لا ڈھونڈ کے گوہر تہہ دریا سے شفیق — ساحل کے خزف پارے چُنے گا کب تک

اے ذوقِ طلب کچھ ترا انعام تو ہے — اک مشغلہ جاری سحر و شام تو ہے
اس میکدۂ تہی میں یہ بھی ہے بہت — رندوں کے لئے دُردِ تہِ جام تو ہے

دل وقفِ عذابِ ناصبوری ہو جائے — اک خواب یہ عالمِ حضوری ہو جائے
اس قرب سے تسکین ہو کیونکر اے دوست — جس قُرب کے بعد اور دوری ہو جائے

دل کو غم سے نجات مل جاتی ہے — نظروں کو نئی حیات مل جاتی ہے
تم چھپتے ہو چھپ جاتا ہے ہر نقشِ وجود — تم ملتے ہو کائنات مل جاتی ہے

مطبوعات موصولہ

اُڑان مجموعہ ہے جناب مجید شاہد کی غزلوں کا۔ شاہد صاحب اصناف سخن میں صرف صنف غزل کے قایل ہیں اور اسی رجحان کے زیر اثر انھوں نے تقسیم ہند کے بعد ۴۷ء سے غزلیں کہنا شروع کیں۔ یہ مجموعہ انھیں غزلوں کا انتخاب ہے۔
شاہد صاحب باوجود روایتی ٹکنک کے غزل میں روایتی شاعری کے قایل نہیں اور پامال تشبیہات و استعارات استعمال کرنا پسند نہیں کرتے، وہ ہر بات صاف صاف کہتے ہیں خواہ وہ عشق و جنوں کی ہو یا ہوش و خرد کی اور یہی ان کی شاعری کی انفرادیت ہے یہ دیوان ردیف وار مرتب کیا گیا ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے ثقیل ردیف و قوافی کی بھی پروا نہیں کی، لیکن با اینہمہ وہ تغزل سے کہیں نہیں ہٹے۔

کسی شاعر کے کلام کو بالاستیعاب دیکھنے کی فرصت مجھے بہت کم ملتی ہے اس لئے میں اس کا مطالعہ تمام و کمال تو نہیں کرسکا۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ جہاں جہاں جس شعر پر نظر پر نظر پڑی میرے دل نے بھی اس کا ساتھ دیا اور دیر تک اس سے لطف حاصل کرتا رہا۔
بہرحال اس میں شک نہیں کہ شاہد صاحب کے کلام میں جان بھی ہے اور [illegible] بھی۔ اور یہ امتزاج بہت کم کہیں نظر آتا ہے قیمت ہے۔ ملنے کا پتہ:۔ گوشۂ ادب۔ انارکلی۔ لاہور۔

مقام حسین سیرت حسین اور واقعۂ کربلا پر جناب پیام شاہجہاں پوری کی یہ کتاب مجھے بہت پسند آئی، نہ صرف اسلوب بیان کے لحاظ سے بلکہ اس حیثیت سے بھی کہ اس میں واقعات و حالات کی تحقیق کا خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور بڑی حد تک صحیح مورخانہ فرض ادا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔
اس میں بعض مشہور واقعات کربلا کی بھی تنقیح کی گئی ہے، لیکن جو تفصیلیں انھوں نے دست بدست جنگ اور رجز خوانی کی دی ہے، اس کے ماننے میں مجھے تامل ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ واقعہ گھنٹے دو گھنٹے سے زیادہ کا نہ تھا اور یہ ممکن نہ تھا کہ جنگ کی تمام تفصیلیں کو کوئی شخص یاد رکھ سکتا۔
کتاب بہت دلچسپ ہے۔ بڑے اہتمام سے اشاعت منزل بل روڈ لاہور نے شایع کی ہے۔ قیمت چھ روپیہ۔ ضخامت ۳۹۰ صفحات۔

حدیث خودی جناب شام موہن لال جگر بریلوی کی آپ بیتی ہے، جو ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کے ایک فنی مقالہ سے شروع ہوتی ہے۔ جگر بریلوی اس عہد کے انسان ہیں، جب زندگی نام تھا صرف چین سے رہنے اور دوسروں کو چین سے رہنے دینے کا اس سے زیادہ چنیں چناں کرنے والوں کو کچھ اور سمجھا جاتا تھا) جگر کی تربیت اسی ماحول میں ہوئی اور اسی ماحول کو وہ اپنی شاعری میں بھی لے گئے، سادگی، خلوص، لطف و رافت کی فضائیں وہ پروان چڑھے اور یہی ان کی وضع ہوگئی، جسے وہ آج تک نبھا رہے ہیں، یہاں تک کہ ان کی شاعری بھی ان کی اسی فطرت کا آئینہ ہے۔
انھوں نے جس سادگی سے اپنے حالات لکھے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیسے مبارک زمانہ میں پیدا ہوئے، کتنا اچھا ماحول انھیں ملا اور کتنی اچھی تربیت ذہن و فکر انھیں میسر آئی۔ دُنیا انھیں صرف ایک اچھا شاعر جانتی ہے، لیکن اسے معلوم ہونا چاہئے کہ وہ اچھے انسان بھی ہیں۔ اتنے اچھے کہ اس زمانہ میں اس کا تصور بھی گویا محض تصور خواب ہے۔ خدا انھیں زندہ و سلامت رکھے۔
اس کتاب کا نام حدیثِ خودی البتہ مناسب نہیں۔ خود اور خودی میں فرق ہے۔ آپ بیتی کتنا اچھا صاف و سادہ نام تھا

لیکن اس طرف نگاہ نہیں گئی۔ یہ کتاب دبستانِ اُردو امرت سر سے دو روپیہ میں مل سکتی ہے۔

رابعۂ بصری ترجمہ ہے سیدہ وداد انسا کیبنی کی کتاب کا جس میں دنیائے تصوف کی مشہور ہستی رابعۂ بصری کے حالات قلمبند کئے گئے ہیں۔

یوں تو رابعۂ بصری کے نام سے ہر شخص واقف ہے، اُردو ادب میں بھی اس نام کو تلمیحی حیثیت حاصل ہے، لیکن ان کے حالات کا علم ہزار میں سے ایک کو بھی نہیں۔ اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ یہ کتاب صنف تاریخ و تذکرہ میں بڑا اچھا اضافہ ہے اور مکتبۂ جدید لاہور نے اسے شایع کرکے ادب کی بڑی اچھی خدمت انجام دی ہے۔

اس کے مترجم جناب صارم الازہری ہیں اور ترجمہ بہت سلیس و شگفتہ ہے۔ قیمت ہے

اُردو کریما۔ رحیما شیخ سعدی شیرازی کی مشہور فارسی نظم کریما کا ترجمہ ہے، اُردو نظم میں جسے جناب صبر رضوی مخدوم نے بڑے سلیقہ کے ساتھ پیش کیا ہے۔ آخیر میں انھوں نے اپنی بھی ایک نظم اسی انداز سے رحیما کے نام سے اس میں شامل کردی ہے۔ یہ کتاب یکسر تعلیم اخلاق سے تعلق رکھتی ہے اور مناسب ہو اگر بچوں کے نصاب میں اس کو شامل کردیا جائے۔ قیمت ۱۰ ار ملنے کا پتہ :۔ نسیم احمد صاحب۔ شیخ پورہ (مونگیر)

آتشِ خنداں مرزا نظام شاہ لبیب تیموری کا مجموعۂ کلام ہے جسے جناب عرش تیموری نے مرتب کیا ہے۔ مرحوم بہادر شاہ ظفر کے پرپوتے تھے، اوایل عمر ہی میں اپنے والد مرزا خاور کے ساتھ حیدر آباد چلے گئے اور وہیں ساری عمر بسر کی۔ مرحوم بڑے ذی علم الشان تھے اور شعر گوئی کا بھی اچھا ذوق رکھتے تھے۔ اس مجموعہ میں ان کی نظمیں، غزلیں، گیت دوہے سبھی کچھ شامل ہیں اور ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ متفکر قسم کے شاعر تھے اور محض بیان حسن و عشق ان کی شاعری کا مقصود نہ تھا۔

یہ مجموعہ بڑی تقطیع پر خاص اہتمام سے شایع کیا گیا ہے اور جناب عرش تیموری سے دفتر روزنامہ جنگ لاہور کے پتہ پر مل سکتا ہے۔ قیمت چھ روپیہ۔ ضخامت ۲۴۳ صفحات۔

نیا انسان منظوم ڈراما ہے جناب فضل الرحمان صاحب کا لکھا ہوا جسے مکتبۂ صبا حیدر آباد نے شایع کیا ہے۔ اس کے مصنف دکن کے مشہور ڈرامہ نگار ہیں اور ان کے لکھے ہوئے متعدد ڈرامے اسٹیج پر آچکے ہیں۔

اسٹیج کے لئے منظوم ڈرامہ اب زیادہ مقبول نہیں، لیکن شاعرانہ اہمیت اس کی ہمیشہ تسلیم کی جائے گی۔

اس ڈرامہ کے کردار آدم، حوا، فرشتے، شیطان اور ہاتف ہیں اور منظر وہ ہے جب آدم و حوا جنت سے نکل کر ہزار ہا سال کے بعد پھر فردوس واپس آئے اور فرشتوں سے ہمکلام ہیں۔

خیال اور زبان دونوں حیثیتوں سے یہ ڈرامہ قابل تعریف ہے۔ قیمت ایک روپیہ۔ ملنے کا پتہ :۔ مکتبۂ صبا حیدر آباد۔

پھول، کلیاں مختصر سا مجموعہ ہے جناب سعادت نظیر حیدر آبادی کی ان نظموں کا جو انھوں نے خصوصیت کے ساتھ طلبہ کے لئے لکھی ہیں، اور لفظی و معنوی دونوں طرح پیام محبت اور درس وفا کی حیثیت رکھتی ہیں۔ زبان صاف شگفتہ، خیال پاکیزہ اور اسلوب بیان ولولہ خیز ہے۔

یہ مجموعہ ۶۰ نئے پیسے میں سلطان شاہی حیدر آباد (۲) کے پتہ پر سعادت نظیر صاحب سے مل سکتی ہے۔

نویدِ گل یہ رسالہ بھی سعادت نظیر کی بعض ان نظموں کا مجموعہ ہے جن میں بعض معاشی، ثقافتی و سیاسی مسایل پر اظہار خیال کیا گیا ہے اور باوجود کلاسکل لب و لہجہ کے "عصر حاضر" کا بھی ترجمان ہے۔

قیمت ۴۰ نئے پیسے۔ ملنے کا پتہ : سلطان شاہی حیدر آباد۔

کلام بے لگام مجموعہ ہے جناب ایس۔ پی۔ سین، ناشاد کے مزاحیہ و طنزیہ کلام کا جو زیادہ تر چھوٹے چھوٹے قطعات پر مشتمل ہے۔ جناب ناشاد اظہار جذبات پر اچھی خاصی قدرت رکھتے ہیں، اس لئے اپنے مخصوص رنگ میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ "بے لگام" چاہے کتنا ہی ہو، لیکن مہمل نہیں۔

اس میں جا بجا تصویریں بھی نظر آتی ہیں جو بڑی حد تک سوقیانہ قسم کی ہیں۔ اس لئے یہ نہ ہوتیں تو اچھا تھا۔

یہ مجموعہ نیوبک سوسائٹی آف انڈیا پوسٹ بکس ۲۵۰۔ نئی دہلی نے شایع کیا ہے۔ ضخامت ۱۱۲ صفحات۔ قیمت چھ روپیہ جو بہت زیادہ ہے۔

فورٹ ولیم کالج اور اکرام علی یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگی کہ فورٹ ولیم کالج کے ادیبوں میں ایک صاحب اکرام علی بھی تھے اور اپنے معاصرین (سید حیدر بخش حیدری، میر امن دہلوی، مرزا علی لطف، میر شیر علی افسوس وغیرہ) میں خاص درجہ امتیاز رکھتے تھے۔

یہ کتاب صرف اکرام علی ہی کے حالات پر مشتمل نہیں بلکہ اس کے مولف جناب نادم سیتاپوری نے ایسٹ انڈیا کمپنی کے اس عہد کی پوری ادبی تاریخ قلمبند کر دی ہے جس میں فورٹ ولیم کالج کی علمی خدمات اور ڈاکٹر گلکرائسٹ کی ادب نوازیاں بھی شامل ہیں۔ اسی کے ساتھ جناب نادم نے اکرام علی کے تمام معاصرین کا حال بھی اس سلسلہ میں قلمبند کر دیا ہے اور اسی کے ساتھ اخوان الصفا پر بھی روشنی ڈالی ہے جو چوتھی صدی ہجری کی مشہور علم دوست جماعت تھی۔

جناب نادم کی یہ تالیف دراصل تذکرہ ہے اس عہد کے ادیبوں اور شاعروں کا جن میں سے بعض کے نام سے تو ہم واقف ہیں لیکن ان کے حالات کا علم نہیں رکھتے۔ اکرام علی کے حالات تو ان کو تفصیل سے لکھنا ہی تھے کیونکہ یہ ان کے ہموطن تھے، لیکن اکرام علی کے معاصرین کے حالات بھی انھوں نے کافی شرح و بسط کے ساتھ لکھے ہیں اور اس طرح سے کتاب نے ایک بڑے اچھے تذکرہ کی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ فاضل مولف نے اس کتاب کی ترتیب میں جس کاوش و محنت سے کام لیا ہے اس کا صحیح اندازہ اس کے مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

ضخامت ۳۰۲ صفحات۔ قیمت چار روپیہ آٹھ آنے۔ ملنے کا پتہ:۔ ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ۔

نومبر ۱۹۶۰ء

نگار

قیمت فی کاپی

ہندوستان پاکستان

۷۵ نئے پیسے ۱۲/

سالانہ چندہ (علاوہ مصارف رجسٹری سال ۱۲)

ہندوستان پاکستان

دس روپے

مطبوعات نگار بیورو

من و یزداں - ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دینے والی انجیل انسانیت

مولانا نیاز فتحپوری کی ۵۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع تمام نوع انسانی کو انسانیت یعنی اخوت عالمہ کے ایک نئے رشتے سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور مذہب کی تحقیق، دینی عقائد و رسالت کے مفہوم اور صحائف مقدسہ کی تاریخ پر تاریخی، علمی، اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشاء و پر زور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔ قیمت سات روپے آٹھ آنے (علاوہ محصول)

مجموعہ مذہبی استفسارات و جوابات

اس مجموعہ میں جن مسائل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے اس کی مختصر فہرست یہ ہے (۱) اصحاب کہف (۲) معجزہ (۳) انسان ہے یا مختار (۴) اصحاب فیل (۵) طوفان نوح (۶) خضر کی حقیقت (۷) مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں (۸) یونس اور ون (۹) حسن یوسف کی داستان (۱۰) قارون (۱۱) سامری (۱۲) علم غیب (۱۳) دعا (۱۴) توبہ (۱۵) لقمان (۱۶) برزخ (۱۷) یاجوج و ماجوج (۱۸) ہاروت ماروت (۱۹) حوض کوثر (۲۰) امام مہدی (۲۱) نور محمدی اور پل صراط (۲۲) آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۲۶۲ کاغذ دبیز قیمت پانچ روپے آٹھ آنے ۸/۵ (علاوہ محصول)

جمالستان

ایڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسن بیان، ندرت خیالات اور پاکیزگی زبان کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و معاشرتی مسائل کا حل بھی نظر آئے گا۔ ہر افسانہ، ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ایڈیشن میں متعدد افسانے کئے گئے ہیں جو پہلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ قیمت پانچ روپے آٹھ آنے ۸/۵ (علاوہ محصول)

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ۔ نگارستان نے ملک میں جو درجہ قبول حاصل کیا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے ہیں اس ایڈیشن میں متعدد افسانے اور ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے ایڈیشنوں میں نہ تھے۔ اس لئے ضخامت بھی زیادہ ہے قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

مکتوبات نیاز (تین حصوں میں)

ایڈیٹر نگار کے تمام وہ خطوط جو جذبات نگاری سلاست بیان، رنگینی اور البیلے پن کے لحاظ سے فن انشاء میں بالکل پہلی چیز ہیں اور جن کے سامنے خطوط غالب پھیکے معلوم ہوتے ہیں۔ اس ایڈیشن میں پہلے ایڈیشن کی غلطیوں کو دور کیا گیا ہے اور ۲۸ پونڈ سفید کاغذ پر طبع ہوئی ہے۔ قیمت ہر حصہ کی چار روپے (علاوہ محصول)

حسن کی عیاریاں اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے ان [illegible] میں تاریخی افسانے بہترین ہیں اس طرح آپ کو نظر آئے گا کہ ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں۔ جنہیں حضرت نیاز کی انشاء نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

شہاب کی سرگزشت

حضرت نیاز کا وہ عدیم المثال افسانہ جو اردو زبان میں اول اول جدید سحر نگاری کے اصول پر لکھا گیا ہے۔ اس کی زبان، تخیل، اس کی نزاکت بیان اس کی انشاء کے مطابق سحر حلال کے درجہ تک پہنچی ہے۔ یہ ایڈیشن نہایت صحیح اور خوشنما ہے۔ قیمت دو روپے ۲/ (علاوہ محصول)

آئندہ سالنامہ

"غالب نمبر" ہوگا

لیکن بالکل نئے زاویہ سے، بالکل نئے رُخ سے:

غالب پر اس وقت تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ غالب پر کتابیں بھی شایع ہوئی ہیں، تنقیدی مقالے بھی لکھے گئے ہیں بعض رسایل و جراید نے بھی خصوصی نمبر شایع کئے ہیں لیکن ان سب میں صرف دو باتوں کو پیش کیا گیا ہے ایک اس کے سوانح حیات اور دوسرے اس کی اُردو شاعری کا فلسفیانہ و متصوفانہ پہلو۔ حالانکہ صحیح غالب نام نہ اس کے سوانح کا ہے اور نہ اسکی حکیمانہ شاعری کا۔ بلکہ وہ سانس لیتا ہے دراصل اپنے اس جارحانہ کلام میں جس کا تعلق صرف شوخی، بیباکی، طنز و ظرافت و جرأت رندانہ سے ہے۔

اس کا احساس خودی، اس کی "گل افشانی گفتار" اس کے "نقشہائے رنگ رنگ" اس کے طنزیہ اشارے، اسکے ظریفانہ کنائے، اس کی حریفانہ چوٹیں اور سب سے زیادہ اس کا رندانہ لب و لہجہ۔ غالب کی یہ وہ خصوصیات ہیں جن کو وہ اپنی زبان میں

مرا کردہ اند آشکارا بہ من

کہتا ہے اور یہ اب تک بہت کم سامنے آئی ہیں ۔۔ "نگار" کا یہ "غالب نمبر" غالب کے اسی مصرع کی تفسیر ہوگا۔

اس نمبر میں آپ کو یقیناً یہ کچھ نہ ملے گا کہ غالب کا خاندان کیا تھا، وہ کہاں پیدا ہوا، دہلی میں اس پر کیا کیا گزری، وہ کہاں کہاں گیا، کن کن تلخ تجربات سے اسے واسطہ پڑا۔ یہ گورکنی بہت کچھ ہو چکی ہے۔

اس نمبر میں آپ کو "زندہ غالب" ملے گا "پرافگندہ نقاب"۔ عریاں، بے باک اور کسی سے نہ ڈرنے والا ایک ایسا شاعر جس کی دوسری مثال اُردو، فارسی میں کہیں نظر نہیں آتی۔

یہ نمبر اُردو غالب اور فارسی غالب دونوں کا امتزاج ہوگا

اس التزام کے ساتھ کہ اس نے جو کچھ کہا ہے اسے ہر شخص آسانی سے سمجھ سکے۔ اس میں غالب کے فارسی اور اُردو کلام کا ایسا جچا تلا انتخاب بھی درج ہوگا جو آپ کو اس کے اُردو و فارسی دواوین کی طرف سے بے نیاز کر دے گا۔

نیاز

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

نگار

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال	فہرست مضامین نومبر ۱۹۶۰ء	شمارہ ۱۱

ملاحظات

اُردو کی خدمت کا بہترین موقع

مردم شماری اب کی بار ۱۰ فروری سنہ ۶۱ء سے شروع ہوگی اور ۲۸ فروری کو غروب آفتاب کے ساتھ ختم ہو جائے گی۔

اُردو سے محبت رکھنے والوں کا فرض ہے کہ ریاست کے گوشہ گوشہ میں مردم شماری کے وقت زبان کا اندراج غلط نہ ہونے دیں۔ مردم شماری بہت بڑا کام ہے۔ سرکار کو ہزاروں اور لاکھوں آدمیوں کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ چاہتی ہے کہ ہر حلقہ کے صحیح اعداد و شمار معلوم ہو جائیں، اس لئے ضروری ہے کہ ہر شہر، قصبہ اور گاؤں میں مردم شماری کمیٹی بنائی جائے۔

(۱) مردم شماری کے رجسٹر میں خانہ نمبر ۹ و ۱۰ میں جو مادری زبان اور ثانوی زبان کے اندراج کے خانے ہیں ان میں مادری اور ثانوی زبان کا اندراج بغیر کسی ڈر یا خوف یا لالچ کے کرانا چاہئے ... ہم سب کو یہ پیغام گھر گھر پہونچانا ہے اور عوام کو بتانا ہے کہ مردم شماری کے اندراج کے بعد وہ رجسٹر بھی دیکھ لیں کہ انھوں نے جو باتیں بتائی ہیں ان کا اندراج ٹھیک ہوا ہے یا نہیں۔

(۲) حکومت مردم شماری کے لئے ڈسٹرکٹ بورڈ، میونسپل بورڈ اور دوسرے محکموں سے ملازمین کی خدمات مستعار لیتی ہے اور اس کے علاوہ بھی مدد کے لئے ہزاروں آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے کمیٹی کا فرض ہے کہ وہ اپنے حلقہ کے حکام سے مل کر اپنی کمیٹی کے سمجھ دار ممبران کی خدمات زیادہ سے زیادہ رضاکارانہ طریقہ پر پیش کرے اور پھر وہ حضرات پوری دیانتداری کے ساتھ

مردم شماری اور خصوصاً زبان کے متعلق صحیح معلومات بہم پہونچانے کی کوشش کریں۔

(۴) مردم شماری کمیٹی کے ممبران ہر حلقہ میں مردم شماری کے وقت موجود رہیں، اگر کسی گھر کے اندراج صحیح نہ کئے گئے ہوں اور وہاں کے لوگ شاکی ہوں تو ان کی شکایت فوراً مردم شماری کرنے والوں تک پہونچائی جائے۔ تاکہ اندراج اسی وقت ٹھیک کرلئے جائیں اگر وہ لوگ نہ سنیں تو فوراً گھر کا میونسپل اور مردم شماری نمبر لکھ کر گھر والوں کی طرف سے مقامی افسر کلکٹر کو اطلاع دیجائے تاکہ مردم شماری کے دوسرے دور میں ان غلطیوں کا ازالہ کیا جاسکے۔

جمہوری اور آزاد ہندوستان میں اس مردم شماری کی بہت اہمیت ہے جس ضلع میں ایک یا دو زبانوں کے جاننے والے زیادہ ہوں گے وہاں انھیں زبانوں میں سرکاری سرکلر شایع ہوں گے انھیں زبانوں کا اسکولوں میں پڑھانے کا انتظام کیا جائے گا عدالتوں میں اسی زبان میں کارروائی کی جایا کرے گی۔

اس لئے مردم شماری کی بڑھتی ہوئی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنی معروفیت کے باوجود تھوڑا سا وقت نکال کر صحیح اندراج کرنے میں مدد دے۔

یاد رکھئے کہ اگر آپ اپنے گھروں میں اُردو بولتے ہیں اور کاروبار میں بھی اُردو بولتے اور سمجھتے ہیں تو اپنی مادری زبان اُردو لکھوائیے، ہندوستانی درج نہ کرائیے یہ بڑی سخت غلطی ہوگی۔ اُردو زبان سے مراد شاعروں اور ادیبوں کی کتابی زبان نہیں ہے بلکہ روزمرہ کی وہ زبان مراد ہے جسے آپ بولتے اور سمجھتے ہیں۔ لب ولہجے کے فرق یا لفظوں کی تھوڑی سی تبدیلی سے زبان نہیں بدلتی۔ اس لئے اگر کسی صوبہ کے مختلف حصّوں میں لب ولہجہ کا یہ فرق پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ زبان بدل گئی۔

بہرحال مردم شماری اُردو زبان کی خدمت کا بڑا اہم موقع ہے اور اگر آپ کی مادری زبان اُردو ہے یا مادری زبان ہی کی طرح عزیز ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ آپ اسے بھول جائیں۔ یہ سوال مذہب سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اور ہندو مسلمان سکھ، عیسائی ہر ایک کو آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنی مادری و ثانوی زبان جو چاہے درج کرائے جبر یا دباؤ سے اسے کوئی تعلق [illegible] کیونکہ حکومت خود بھی یہی چاہتی ہے کہ مردم شماری کے تمام اندراجات بالکل صحیح ہوں۔

نیا ادبی لٹریچر

ہندوستانی لسانیات کا خاکہ ... سید احتشام حسین ... [illegible]
ساحل اور سمندر (سفرنامہ) ,, ,, ... [illegible]
چھان بین - تنقیدی مقالات ... اثر لکھنوی ... [illegible]
اُردو میں رومانوی تحریک ... ڈاکٹر محمد حسن ... [illegible]
آتشِ گل ... جگر مرادآبادی ... [illegible]
ناول کی تاریخ اور تنقید ... علی عباس حسینی ... [illegible]
تنقیدی شعور ... سید اختر علی تلہری ... [illegible]
فسانۂ عبرت - مصنفہ رجب علی بیگ سرور - مرتبہ سید مسعود حسن رضوی ادیب [illegible]
فرہنگ امثال ... ,, ,, ... [illegible]
بیگمات اودھ ... تصدق حسین ... [illegible]

اُردو تنقید پر ایک نظر ... پروفیسر کلیم الدین احمد ... [illegible]
نقشِ حالی - حصہ اول ... [illegible]
نقشِ حالی - حصہ دوم ... [illegible]
نقوش و افکار ... مجنوں گورکھپوری ... [illegible]
ذوقِ ادب و شعور ... احتشام حسین ... [illegible]
روایت اور بغاوت ... ,, ,, ... [illegible]
تنقیدی جائزے ... ,, ,, ... [illegible]
تنقیدی نظریات ... ,, ,, ... [illegible]
ادب و نظر ... آل احمد سرور ... [illegible]
ادبی تنقید ... ڈاکٹر محمد حسن ... [illegible]

مصحفی کی انفرادیت اور شخصیت

(ایک پروفیسر)

صاحب طرز ادیب و شاعر اردو کیا دوسری زبانوں میں بھی کم ہوئے ہیں۔ صاحب طرز ہونے کے لئے سب سے پہلی شرط انفرادیت ہے۔ مڈلٹن مرے نے طرز کی تعریف یوں کی ہے:-

"Style is that personal idiosyncrasy of expression by which we recognise a writer."

" وہ انفرادی خصوصیت جو مصنف کی ذاتی چھاپ رکھتی ہو' طرز کہلاتی ہے۔" بعض میں یہ چھاپ بہت نمایاں ہوتی ہے بعض میں کم۔ مصحفی بھی ان ہی شاعروں میں سے ہیں جن کی انفرادیت اتنی نمایاں نہیں' کیونکہ مصحفی کی شخصیت میں کوئی ایسی خصوصیت نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ فوراً پہچان لئے جائیں۔

مصحفی، متین، سنجیدہ، ملنسار تھے۔ ان کی طبیعت میں سوز و گداز بھی تھا، لیکن یہ سوز و گداز اس حد تک نہیں تھا کہ وہ قنوطیت سے جا ملے۔ مصحفی کے یہاں ایک حد تک رجائیت بھی ملتی ہے۔ ان کی شاعری میں جو تنوع ہے اس کی وجہ ان کا "نشاط آمیز وجدان" ہے، لیکن اس کے باوجود مصحفی منصور یا انھوں [illegible] زندگی بھر ناموافق حالات سے نباہ کرتے رہے جس کا اظہار انھوں نے اپنے تذکروں میں جا بجا کیا ہے۔ [illegible] ناموافق حالات میں شخصیت یا تو بے حد ابھر آتی ہے۔ یا پھر بہت دب جاتی ہے۔ لیکن جس طرح ہر انسان میں [illegible] جس کی وجہ سے وہ اپنے جیسے لاکھوں انسانوں سے ممیز ہو جاتا ہے' اسی طرح ہر اچھے اور بڑے شاعر میں بھی اس کی اپنی انفرادی شخصیت لازمی طور پر ظاہر ہوتی ہے اور وہ اسی کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے۔ مصحفی کی اس غزل میں ان کی انفرادیت پوری طرح نمایاں ہے:-

دیکھ اس کو اک آہ ہم نے کر لی — حسرت سے نگاہ ہم نے کر لی
جب اس نے چلائی تیغ ہم پر — ہاتھوں کی پناہ ہم نے کر لی
نخوت سے جو کوئی پیش آیا — کج اپنی کلاہ ہم نے کر لی
کیا جانے کوئی کہ گھر میں بیٹھے — اس شوخ سے راہ ہم نے کر لی
دی ضبط میں جبکہ مصحفی جان — شرم اس کی گواہ ہم نے کر لی

اس غزل سے متعلق فراق صاحب کا کہنا ہے "بظاہر اس غزل میں میر کی تقلید معلوم ہوتی ہے۔ لیکن حقیقتاً اس میں میر کی دلبرشتگی، درد کی کم سخن سنجیدگی اور سودا کی سادگی سب شامل ہیں۔" ان سب چیزوں کی شمولیت اس وجہ سے نہیں ہے کہ مصحفی بیک وقت ان تمام شاعروں کی تقلید کرنا چاہتے تھے اور وہ اس میں پوری طرح کامیاب ہوئے۔ جیسا کہ حسرت موہانی صاحب نے بھی لکھا ہے:-

"جن غزلوں اور بیتوں میں تمام اساتذہ کی خوبیوں کو ان کی پختہ مشقی اور استادی یکجا کر دیتی ہے تو ان کا کلام لاریب اردو شاعری کے

نمونوں میں پیش کیا جا سکتا ہے:

مصحفی کی تقلیدی صلاحیت یا ان کی کہنہ مشقی اور استادی اساتذہ کی خوبیوں کو یکجا نہیں کر دیتی تھی بلکہ ان کی شخصیت کے خمیر میں یہ تمام عناصر داخل تھے اور بہت توازن کے ساتھ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی طرز میں بڑی سیماب وشی آگئی ہے۔ تاہم ان کی انفرادیت سان لینا کچھ ایسا مشکل نہیں۔

ان کی شخصیت کے متعدد پہلو ہوتے ہیں، جن میں سے بعض بہت نمایاں ہوتے ہیں۔ مصحفی کی شخصیت میں ہمیں کوئی ایسا نمایاں پہلو نہیں ملتا۔ ان کی شخصیت میں نہ تو میر کا سا سوز و گداز و استغنا ہے اور نہ سودا کا سا طنطنہ اور دبدبہ، درد کی طرح وہ صوفی منش بھی نہیں اور نہ سوز کی طرح سادہ و یک رنگ۔ وہ نہ انشا کی طرح ظریف اور چلبلے باز اور نہ جرأت کی طرح حسن و عشق کے اظہار میں معاملات کے رسیا۔ لیکن اس کے باوجود ہم کو مصحفی کے ہاں یہ تمام باتیں مل جاتی ہیں۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟۔ بات یہ ہے کہ یہ تمام باتیں انسان کی فطرت میں داخل ہیں۔ میر، سودا، انشا وغیرہ کے ہاں ان کی شخصیت کا کوئی خاص پہلو اتنا ابھر گیا کہ وہ اس کی وجہ سے پہچان لئے جاتے تھے لیکن مصحفی کے یہاں یہ تمام پہلو بڑے توازن کے ساتھ نظر آتے ہیں، جس کا تذکرہ ذیل کے اشعار سے کیا جا سکتا ہے:

خواب تھا یا خیال تھا کیا تھا — ہجر تھا یا وصال تھا کیا تھا
جس کو ہم روز ہجر سمجھے تھے — ماہ تھا یا وہ سال تھا کیا تھا

پیار تو آیا تھا میرے جی میں رات — پر میں تیری وضع سے ڈر گیا

کبھو تک کے در کو کھڑے رہے کبھی آہ بھر کے چلے گئے — ترے کوچے میں جو ہم آئے بھی تو ٹھہر ٹھہر کے چلے گئے

حادثے ہوتے تھے زمانے میں — اس قدر انقلاب کس دن تھا
مصحفی آج تو قیامت ہے — دل کو یہ اضطراب کس دن تھا

مصحفی عشق کی وادی میں سمجھ کر جانا — آدمی جاتا ہے اس راہ میں اکثر مارا

ملو ہو غیروں سے اور ہم سے بیوفائی ہے — یہ کون شیوہ ہے کیا رسم آشنائی ہے

اے مصحفی افسوس کہاں تھا تو دوانے — کل اس کے تئیں ہم نے عجب آن میں دیکھا

جب کوہ و بیاباں میں جا ہم نے قدم مارا — فرہاد نہ کچھ بولا مجنوں نے نہ دم مارا

مصحفی ہم تو یہ سمجھے تھے کہ ہوگا کوئی زخم — تیرے دل میں تو بہت کام رفو کا نکلا

کبھی جو یوں بھی ملو تم تو مہربانی ہے — غرض وہ وصل کا وعدہ تو درکنار رہا

یا وہ عالم تھا کہ کوئی اس سے واقف بھی نہ تھا — یا یہ عالم ہے کہ عالم اس پہ مرجانے لگا

اٹھنے لگے جو وہ مری بالیں سے وقت نزع — نکلا یہی زباں سے آہستہ کیا چلے

جو پھرا کے منہ کو اس نے بقصد نقاب الٹا — ادھر آسمان الٹا ادھر آفتاب الٹا
بسوال بوسہ اس نے مجھے رک کے دی جو گالی — میں ادب کے مارے اس کو نہ دیا جواب الٹا

چھپایا تم نے منہ ایسا کہ بس جی ہی جلا ڈالا — تغافل نے تمہارے خاک میں ہم کو ملا ڈالا
کیے تو کھیل لڑکوں کا ہے یہ لیکن مصور نے — جو نقش اس صفحۂ ہستی پہ کھینچا سو مٹا ڈالا

زلفوں کی برہمی نے برہم جہان مارا — پلکوں کی کاوشوں نے سینوں کا چھان مارا
ہرگز وہ دست و بازو دیکھے کبھی نہ دیکھے — جو تیر اس نے مارا سو بے کمان مارا

قدم اس دہج سے کچھ پڑتا ہے اس غارتگر جاں کا — کہ دل ہر ہر قدم پہ لوٹ ہے گبر و مسلماں کا

اول تو یہ وضع اور یہ رفتار غضب ہے ۔۔۔ تس پر ترے پازیب کی جھنکار غضب ہے
دل لے گیا ہے میرا وہ سیم تن چرا کر ۔۔۔ تڑپا کے جو چلے ہے سارا بدن چرا کر
جمنا میں کل نہا کر جب اس نے بال باندھے ۔۔۔ ہم نے بھی اپنے دل میں کیا کیا خیال باندھے
دل سے خبر نہیں ہے مجھے اس کے مصحفی ۔۔۔ آنکھوں میں تو اشارہ کئی بار ہو گیا
انگڑائی لے کر اپنا مجھ پہ جو خمار ڈالا ۔۔۔ کافر کی اس ادا نے بس مجھ کو مار ڈالا
ساتھ سونا اس کا یاد آیا جو مجھ کو مصحفی ۔۔۔ رات میں بستر پہ کیسا تلملا کے رہ گیا

ان اشعار سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مصحفی کے ہاں داخلیت اور خارجیت کا بڑا متوازن امتزاج پایا جاتا ہے۔ مصحفی کی شاعری لکھنؤ اور دہلی کی بہترین شعری روایات کا امتزاج ہے۔ لیکن یہ محض ان کی "قوتِ آخذہ" یا "تقلید اور انتخابیت" کا نتیجہ نہیں ۔۔۔ ورنہ انشا کے مقابلہ میں ان کو زک نہ اٹھانی پڑتی یا کم از کم میر کا درجہ مصحفی سے اونچا نہ ہوتا۔

مصحفی کی شاعری میں جو داخلیت اور خارجیت کے حسین عناصر ملتے ہیں اور ان کے ہاں داخلیت کا جو غلبہ ہے یا ان کے یہاں خارجیت بھی جو داخلی ہو جاتی ہے، سو ان سب کی وضاحت بغیر ان کی شخصیت کو سمجھنا ممکن نہیں۔ شخصیت کی تعمیر میں زمانے کے سیاسی، سماجی، معاشرتی، مذہبی اور پھر ادبی اور علمی اثرات کو بڑا دخل ہے اور مصحفی کی شخصیت کا تجزیہ کرنے کے لئے ان مخصوص حالات کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

مصحفی کے آبا و اجداد امروہے کے باشندے تھے، وہ شاہی ملازم تھے اور متمول تھے، لیکن زمانہ کے انقلاب نے مصحفی کو فراغت نصیب نہ ہونے دی، امروہہ چھوڑنا پڑا اور دہلی میں قسمت آزمائی کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مصحفی کا شعور پختہ نہیں ہوا تھا۔ ابھی لوہا گرم تھا اور اتنی نرمی تھی کہ حادثات کے ہتھوڑوں نے بیکار اور فرسودہ حصوں کو نکال دیا اور اسے ایک خاص شکل دینی شروع کردی۔ یہ مصحفی کی زندگی کا سب سے اہم دور تھا اور یہی دہلی کا بڑا پر آشوب زمانہ تھا۔ احمد شاہ اور نادر شاہ کے حملوں نے دہلی کی بنیادیں ہلا دی تھیں۔ انگریز اپنا تسلط جما رہے تھے، جس کا اظہار مصحفی نے بھی کیا ہے :۔

ہندوستاں کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی ۔۔۔ کافر فرنگیوں نے بہ تدبیر کھینچ لی

اور ایک ہی جگہ سکون تھا ۔۔

بس قلعے کے نیچے [illegible] اک آرام ہے

لیکن وہ بھی سکون کا ایک دھوکا تھا۔ شاہ عالم قطعی طور پر مفلوج ہو چکے تھے اور ان کی حکومت "دلّی تا پالم" رہ گئی تھی۔ ادھر مقامی طاقتیں الگ سر اٹھا رہی تھیں، اور ایک دوسرے سے نبرد آزما ہو کر ملک کو کمزور سے کمزور تر کر رہی تھیں۔ ان حالات نے ساری فضا میں یاس اور حرماں نصیبی کی لہر دوڑا دی تھی۔ ہر شخص اپنا مستقبل غیر محفوظ سمجھ رہا تھا۔ پرانی اقدار ختم ہو رہی تھی اور نئی قدریں ان کی جگہ لینے کی کوشش کر رہی تھیں۔ ان حالات نے مصحفی کو بھی متاثر کیا۔ مجنوں گورکھپوری نے اس دور کے شاعروں کے متعلق یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ "[illegible] اور [illegible] پرستی ہر چھوٹے بڑے شاعر کے ضمیر میں داخل تھی اور ان کے کلام کی اصل روح تھی"۔ [illegible] نے مصحفی کی شخصیت میں سوز و گداز پیدا کر دیا تھا اور اسی بنا پر "شاعری کے لئے [illegible] درویشی [illegible] ان کا مقولہ ہے : "والحق کہ درویشی و شاعری دوش بدوش راہ می رود۔"

ان ہی اسباب کی بنا پر ہم کو میر اور مصحفی کی شاعری میں ایک ہم آہنگی کا احساس ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود دونوں کی شخصیتوں میں جو نمایاں فرق ہے وہ ان کی شاعری میں پوری طرح عیاں ہے۔ میر کے یہاں جذبے کی آنچ اتنی شدید ہے

کہ الفاظ اپنی اصلیت کو کھو کر جذبہ کے موافق اپنے آپ کو ڈھال لیتے ہیں اس کے برخلاف مصحفی کے پاس الفاظ کے سانچے میں جذبات ڈھلتے نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ مصحفی کی شاعری پر کبھی کبھی رجائیت کی چھوٹ پڑتی بھی نظر آتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مصحفی کی زندگی میں کچھ ایسے واقعات سامنے آئے ہوں جس سے ان پر یہ ثابت ہو گیا ہو کہ زندگی میں صرف رونے دھونے سے کام نہیں چلتا کیونکہ اپنے غم میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوتا۔

مسکراتا ہے ادھر غنچہ ادھر ہنستا ہے گل　　اس چمن میں گریۂ ابر بہاری ہے عبث

یا پھر ہو سکتا ہے کہ وہی حالات جنھوں نے میر کو بڑی حد تک قنوطی بنا دیا تھا مصحفی کو ایک حد تک رجائی بنا دیا ہو کیونکہ ایک ہی واقعہ سے دو مختلف آدمی مختلف اثر قبول کرتے ہیں ؎

جو سیر کرنی ہے کرلے کہ جب خزاں آئی　　نہ گل رہے گا چمن میں نہ خار ٹھیرے گا

یہاں ایک قنوطی احساس نے ایک رجائی احساس پیدا کیا ہے۔ خزاں کا احساس منفی پہلو اختیار کر رہا ہے لیکن وقت سے فایدہ اٹھا لینے کی تلقین مثبت پہلو کی غمازی کرتی ہے۔ مصحفی ساری عمر مخالف حالات سے مفاہمت کرتے رہے اور سکون اور آسودگی کو سمیٹنے کی کوشش کی۔ مندرجۂ بالا شعر میں مصحفی کی اسی شخصیت کا اظہار ہے اور ایسے ہی اشعار میں مصحفی کی انفرادیت نمایاں ہو جاتی ہے مصحفی کی طبیعت میں دردمندی اور سوز کا عنصر غالب تھا اسی وجہ سے ان کی شاعری کی مجموعی فضا میں سوز و گداز اور حسرت و ناکامی کا عنصر زیادہ ہے۔ اس کی ایک دلچسپ مثال ان کی یہ غزل ہے ؎

گر ابر گھرا ہوا کھڑا ہے　　آنسو بھی تلا ہوا کھڑا ہے
حیراں ہے کس کا جو سمندر　　مدت سے رکا ہوا کھڑا ہے
ہے موسم گل چمن میں، ہر نخل　　پھولوں سے لدا ہوا کھڑا ہے
شمشاد برابر اس کے قد کے　　دہشت سے بچا ہوا کھڑا ہے
خونیں کفن شہید الفت　　دولھا سا بنا ہوا کھڑا ہے
اے جان نکل کہ مصحفی کا　　اسباب لدا ہوا کھڑا ہے

اس غزل کا مجموعی تاثر حسرت و غمناکی کو لئے ہوئے ہے لیکن زیادہ شدید نہیں ہے۔ تیسرے اور چوتھے شعر میں مصحفی کی شخصیت انھیں تمام دہلوی شعراء سے ممتاز کر دیتی ہے۔ مصحفی میں "ذوق تماشا" کی کمی نہیں تھی اسی سبب سے وہ "جلوۂ گل" ہو یا "داغ لالۂ صحرائی" دونوں کا نظارہ کرتے ہیں ان کی آنکھ ہر رنگ میں دا رہتی ہے۔ اسی چیز کو دیکھ کر فراق گورکھپوری نے کہا ہے کہ :-

" رنگ روپ، صورت و شکل، سجاوٹ اور نکھار کا آئینہ دار جتنا مصحفی کا کلام ہے اتنا اردو کے کسی اور غزل گو کا کلام نہیں "

مصحفی کے کردار اور ان کے شعری مزاج نے دہلی میں آکر پختگی اختیار کر لی تھی، افسوس ہے کہ مصحفی کا دہلی میں لکھا ہوا دیوان چوری گیا ورنہ طبیعت کے ان میلانات کا پتہ چلانا دشوار نہ ہوتا جنھوں نے آگے چل کر لکھنوی شاعری کی خصوصیات کو قبول کیا۔ مصحفی کے شاعرانہ مزاج کی تشکیل میں دہلی کے ادبی ماحول کا بھی بڑا ہاتھ ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مغلیہ حکومت کے ختم ہوتے ہوئے اثر و اقتدار کے ساتھ فارسی کا بھی دور دورہ ختم ہو رہا تھا۔ اردو قبولیت عام کا تاج پہنے سارے ہندوستان پر ان کا تسلط جما چکی تھی اس نے بھی شعر و ادب کی معرکہ آرائیوں کے لئے دہلی کو اپنا مرکز بنایا۔ اب دہلی والے شہنشاہی ہی نہیں بلکہ خدائی کرنے لگے تھے کیونکہ انھیں خدائے سخن کی سرپرستی حاصل تھی۔ مصحفی اسی زمانہ میں دہلی آئے اور یہاں سے بہت کچھ حاصل کیا۔ مصحفی کی حاتم سے لے کر نصیر دہلوی تک ذاتی ملاقات تھی۔ وہ میر اور سودا کی صحبت سے فیضیاب ہوئے تھے، مظہر جانجاں کی آستاں بوسی بھی حاصل تھی، درد کی دردمندیوں سے بھی واقف تھے، اثر کی صحبت سے بھی متاثر ہو چکے تھے۔ پھر ان میں اضافہ کیجئے اُن

بے شمار ادبی محفلوں کا جہاں سارے کے سارے اساتذہ جمع ہوتے تھے۔

دہلی میں مصحفی کے شاعرانہ مزاج کی نہ صرف تشکیل ہی ہوئی بلکہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے اس نے پختگی بھی یہیں پائی۔ مصحفی کا اپنے دور کے بڑے شاعروں سے متاثر ہونا بالکل قدرتی بات تھی لیکن یہ کہنا کہ مصحفی خود تو غائب ہو گئے، صرف اثر ہی اثر رہ گیا صحیح نہیں۔ مصحفی اپنا ایک علحدہ مزاج اور شخصیت رکھتے ہیں اور وہی چیزیں قبول کرتے ہیں جو ان کی شخصیت سے ہم آہنگ ہوتی ہیں۔ مصحفی کے پاس سوز و گداز تھا، لیکن میر کی سی نازک دماغی نہیں تھی۔ وہ ہر شخص سے ملتے اور ہر دربار میں جاتے اور اس وقت جاتے تھے جب تک توقیر ہوتی رہتی تھی۔ میر کے برخلاف کھلے دل سے دوسروں کی اچھائیوں کی تعریف کرتے ہیں جس کے شاہد ان کے تذکرے ہیں۔ سودا کی طرح مصحفی کی طبیعت میں جبروت ہے نہ غصہ لیکن سودا کا سا "نشاط آمیز وجدان" ضرور رکھتے ہیں، اور ساتھ ہی خواہ مخواہ جب کوئی چھیڑ دیتا ہے تو وہ برس پڑتے ہیں۔ مصحفی کو تصوف اور مذہب سے بھی کافی دلچسپی ہے لیکن ان کی طبیعت کو خانقاہیت سے کوئی واسطہ نہیں، وہ دہلی کے شاعروں کے برخلاف عیش و عشرت کے خواہاں رہتے ہیں اور اسکے میسر نہ آنے پر دل گرفتہ بھی رہتے ہیں اور اسے یاد کرکے افسوس بھی کرتے ہیں ؎

عیش کہاں، کدھر نشاط، کہتے ہیں کس کو انبساط
خواب و خیال ہو گیا ہم کو تو عیش اور نشاط

مصحفی کی سنجیدگی اور متانت میں کوئی شبہ نہیں۔ یہی بات تھی کہ میر حسن اپنے بیٹے میر خلیق کو ان کی شاگردی میں دینے پر مجبور ہو گئے۔ لیکن اس کے باوجود وہ سوز کی طرح مقطع نہیں ہیں۔

ان تمام باتوں کو ذہن میں رکھ کر اگر مصحفی کے کلام کا مطالعہ کیا جائے تو ان کے یہاں ایک نیا اور مخصوص آہنگ ملے گا اور وہ اپنے اسی منفرد آہنگ سے بآسانی پہچانے جا سکتے ہیں ؎

مصحفی عشق کی وادی میں سمجھ کر جانا ـــــ آدمی جائے ہے اس راہ میں اکثر مارا

مصحفی عشق کرکے آخر کار ـــــ خوب رسوا ہوئے جہاں میں ہم

جس کو ہم روز ہجر سمجھے تھے ـــــ ماہ تھا یا وہ سال تھا کیا تھا

ہم سمجھے تھے جس کو مصحفی یار ـــــ وہ خانہ خراب کچھ نہ نکلا

جب واقف راہ و روش ناز ہوئے تم ـــــ عالم کے میاں خانہ برانداز ہوئے تم

خواب تھا یا خیال تھا کیا تھا ـــــ ہجر تھا یا وصال تھا کیا تھا

مصحفی شب جو چپ تو بیٹھا تھا ـــــ کیا تجھے کچھ ملال تھا کیا تھا

داغ دیکھے تھا کہ لالہ صحرائی کا ـــــ اور عالم نظر آیا ترے سودائی کا

تیرے ہوتے جو مجھے یاد کبھی آیا کوئی کام ـــــ میں نے موقوف اسے وقت دگر پر رکھا

جی دینے میں صرفہ نہ کیا ہم نے کسی سے ـــــ ہر چند کہ اس بات میں اپنا ہی زیاں تھا

اے کہ رونے پہ مرے تجھ کو ہنسی آتی ہے ـــــ نہیں آیا تو کبھی عشق کی آفات میں کیا

ساقی شراب لایا مطرب رباب لایا ـــــ مجھ پر تو ایک قیامت عہد شباب لایا

کٹتی نہیں ہے رات ہے کسی کی ـــــ کیا جانے کوئی کسی کے جی کی

اے مصحفی بہار کے دن ہیں یہ بے نصیب ـــــ چل تو بھی باغ میں گل و شبنم کی سیر کر

یہ کیا ہے کہ تجھ پر مرا عقدہ نہیں کھلتا ـــــ ہر چند کہ خود عقدہ و خود عقدہ کشا ہوں

اے مصحفی شانیں ہیں مری جلوہ گری میں ہر رنگ میں، میں مظہر آثار خدا ہوں

مصحفی کی عمر کا بڑا حصہ لکھنؤ میں بسر ہوا۔ دہلی کی مرکزی اہمیت ختم ہونے کے بعد لکھنؤ، شاعروں کا ماوا و ملجا بن گیا تھا۔ دولت کی بے انتہا فراوانی تھی۔ لکھنؤ میں باورچی سے لے کر شاعر تک سب کے سب کسی نہ کسی دربار سے وابستہ تھے اور دربار میں ظاہری حسن ہی وہ خصوصیت تھی جو قبولیت کا درجہ عطا کر سکتی تھی، اسی چیز نے شعر و ادب میں بھی تصنع، ظاہری تراش خراش لفظی مناعی، قافیہ پیمائی اور صنائع بدائع جیسی چیزوں کو رواج دیا۔ ان سب سے بڑھ کر جس چیز نے لکھنوی شاعری کی خارجیت کو فروغ دیا وہ حسن بازاری کی عارہ سامانیاں تھیں جہاں "تو نہیں اور سہی" والا جذبہ کام کرتا ہے۔

وہ شوخ بھر گیا ہے اگر تجھ سے مصحفی چل تو بھی کوئی اور طرحدار دیکھ لے

لکھنؤ کی فضا میں یہ خارجیت اس خطرناک حد تک رچ بس گئی تھی کہ میر تک اپنا دامن نہ بچا سکا اور اس قسم کے شعر کہنے لگا:۔

ملو ان دنوں ہم سے اک رات جانی کہاں ہم، کہاں تم، کہاں پھر جوانی

بسنتی قبا پر تری مر گیا ہے کفن میر کو دیجیو زعفرانی

مصحفی کا بھی لکھنؤ کی فضا سے متاثر ہونا بالکل قدرتی بات تھی، تاہم مصحفی اپنے ساتھ چند تہذیبی، معاشرتی اور مذہبی اقدار لائے تھے جن کی پاسداری انھوں نے عمر بھر کی اور اسی وجہ سے مصحفی کے یہاں جو ایک اعتدال اور توازن ملتا ہے وہ ان کے کسی دوسرے ہمعصر شاعر میں نہیں ملتا۔

مصحفی کے تذکروں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ لکھنؤ میں "بمقتضائے رواج زمانہ" شاعری کرنے کے باوجود انھوں نے دہلوی اسکولوں کی اہم اور بنیادی روایات سے انحراف نہیں کیا۔ مصحفی کے یہاں شاعری اور درویشی ساتھ ساتھ چلتے ہیں اور ان کے نزدیک وہی اشعار بہتر ہیں جو "ترازوئے نقادان معیار معانی" پر پورے اُترتے ہیں۔ "معانی" پر اتنا زور دینے کے باوجود ان کے ہاں "صحت زبان"، "سلیقۂ نظم"، "عبارت تمام"، "احتیاط محاورہ"، "کلام شستہ و رفتہ"، "زبان بامزہ و شیریں"، "شعر درست" اور "خامۂ اصلاح" کی بھی بہت اہمیت ہے، وہ "معنی بندی" کے نہیں بلکہ "معنی آفرینی" کے قایل ہیں، ایہام گوئی کو "دوست" نہیں رکھتے نہ انھیں "اشعار خیالی" پسند ہیں۔ وہ متقدمین کو اپنا استاد اور ان کی زمین میں اچھے شعر کہنے کو کمال فن سمجھتے ہیں۔ ان کے پاس شاعری کی معراج ہی یہ ہے کہ "شعر را سادہ سادہ می گوید"۔ یہ تمام باتیں ظاہر کرتی ہیں کہ مصحفی کی غیر معمولی متوازن طبیعت نے دونوں جگہوں کے بہترین عناصر کو جذب کر لیا اور ایک ایسا شعری پیکر طیار کیا جو اپنی خصوصیات کے لحاظ سے بالکل منفرد ہے۔

مصحفی کی شاعری کا یہی وہ رنگ ہے جہاں لکھنوی رنگ میں دہلوی رنگ کی نمود ملتی ہے۔ اس رنگ میں ایک ایسے لئے دئے رہنے والی فضا ہے جس سے لکھنؤ کے شاعر قطعاً نا آشنا ہیں۔

مصحفی میں ان دونوں رنگوں کا صحیح امتزاج ملاحظہ ہو:

آستیں اس نے جو کہنی تک چڑھائی وقت صبح آ رہی سارے بدن کی بے حجابی ہاتھ میں،

بھیگنے سے تیرا رنگ حنا اور بھی چمکا پانی میں نگاریں کف پا اور بھی چمکا

جوں جوں کہ پڑیں منھ پہ تیرے مینھ کی بوندیں جوں لالۂ تر حسن ترا اور بھی چمکا

اک برق کا سا جھمکا اس مہ لقا سے دیکھا میں کیا کہوں کہ اس کو کل کس ادا سے دیکھا

کھول دیتا ہے تو جب جا کے چمن میں زلفیں پا بہ زنجیر نسیم سحری نکلے ہے

اس کی رفتار کا جب مذکور آتا ہے جی کی ہوتی ہے یہ حالت کہ رندھ جاتا ہے

تنہا نہ دل اپنا ہی میں زیر و زبر دیکھا ——— اس جنبش مژگاں نے عالم کو بہم مارا

تیری رفتار سے اک بے خبری نکلے ہے ——— مست و مدہوش سی جیسے کہ پری نکلے ہے

دل لے گیا ہے میرا وہ سیم تن چُرا کر ——— شرما کے جو چلے ہے سارا بدن چرا کر

باتوں میں ادھر لعل فسوں گر نے لگایا ——— دے پیچ ادھر زلف اُڑا لے گئی دل کو

لیکن کہیں کہیں مصحفی "بمقتضائے رواج زمانہ" ابتذال، پھکڑ بازی اور رعایت لفظی کے بھی شکار ہوگئے ہیں۔

مصحفی لکھنؤ آئے تو انھیں دربار سے متوسل ہونا پڑا، اس زمانے میں دربار شاعری کا اکھاڑا تھے۔ جب انشا نے ان کا مضحکہ اُڑایا جانا تو ان سے انشا کی نخوت برداشت نہ ہوسکی اور وہ بھی اپنی "کلاہ کج" کرکے میدان میں اُتر آئے۔

مصحفی "تخت شہی" پر "گوشۂ عزلت" کو ترجیح دینے والوں میں سے تھے۔ اس کے علاوہ مصحفی کی فطرت میں کسی کو نیچا دکھانا، بُرا کہنا یا بدنام کرنا بالکل نہیں تھا جس کا سب سے بڑا ثبوت خود ان کے تذکرے ہیں، جس سے ان کی سیرت پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ انتہائی معرکہ آرائی ہونے کے باوجود مصحفی نے جس فراخ دلی اور منصف مزاجی سے ان کی تعریف کی ہے اسے دیکھ کر ان کی شرافت نفس کا قایل ہونا پڑتا ہے۔ حالانکہ وہ چاہتے تو اپنے تذکرے میں انشا کی کمزوریوں سے ضرورت سے زیادہ فایدہ اُٹھا سکتے تھے۔ مصحفی کی طبیعت کو ظرافت، چلبلے پن، پھکڑ بازی یا فحش سے قطعی لگاؤ نہیں تھا۔ اس کے برخلاف ان کی طبیعت میں سنجیدگی، ثقاہت، دردمندی اور سوز و گداز تھا۔ انشا کے انتقال پر اپنے زندہ رہنے کو بے کار اور فضول جاننا انکی ان ہی خصوصیات کا مظہر ہے، کسی نے بالکل ٹھیک لکھا ہے کہ "مصحفی بلاشبہ اپنے دور کے شعرا میں سب سے زیادہ متین، سب سے زیادہ مہذب اور سب سے زیادہ [illegible] ہیں" اور یہی وجہ ہے کہ مصحفی بعض وقت اپنی قادر الکلامی، کہنہ مشقی، استادی، "انتخابیت و تقلید" اور غیر معمولی "قوت اخذ" کے باوجود انشا کے رنگ پر پڑکر مبتذل اور ناقابل برداشت ہوگئے ہیں۔ بات یہ ہے کہ پارہ اگر تھالی میں رہے تو چاہے کتنا ہی گھومے کچھ فرق نہیں پڑتا لیکن یہی پارہ جب اپنی تیزی میں تھالی سے باہر نکل جاتا ہے تو گر جاتا ہے، یہی حال شخصیت اور شاعری کا ہے۔ شاعری [illegible] کے دائرہ میں حرکت کرتی ہے، تو باوجود تیزی اور تندی کے اپنا وقار قایم رکھتی ہے لیکن جب وہ شخصیت کے حدود سے باہر [illegible] اپنے مقام سے گر جاتی ہے۔ مصحفی کی طبیعت میں شوخی، ظرافت وغیرہ تو تھی نہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد کا یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ مصحفی اکثر کرتے ہیں تو ان کی گردن نکل جاتی ہے، لیکن ان کا یہ کہنا کہ اس کا سبب مصحفی کا "[illegible]" ہے۔ بالکل غلط ہے۔ چونکہ مولانا آزاد کو مصحفی سے کوئی دلچسپی تھی نہ ہمدردی، اس لئے انھوں نے مصحفی کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی اس لئے نہ تو وہ مصحفی کی شخصیت سے انصاف کرسکے ہیں نہ ہی ان کی شاعری سے۔ جو محمد حسین آزاد کا کیا ہے انھوں نے کسی شاعر کے ساتھ نا انصافی کیا جو مصحفی کے ساتھ کرنے۔ شکایت تو مجنوں گورکھپوری جیسے نقاد سے ہے [illegible] میں سے ہیں جنھوں نے مولانا آزاد کی پیدا کردہ غلط فہمیوں کو دور کرکے مصحفی کی عظمت اور اہمیت کو [illegible] صاحب نے مصحفی کو [illegible] روایات اور صور کا شاعر کہا ہے اور لکھا ہے کہ "ان کی شاعری کے محرکات زندگی کے تجربات اتنے نہیں جتنے خالص شاعری کے تجربات" یہی نہیں بلکہ ان کے کہنے کے مطابق مصحفی کو "شاعر بنانے کے لئے تخیل اور [illegible] کافی تھے" حالانکہ مصحفی کی وہی شاعری آنکھوں میں جگہ پانے کے قابل اور قابل قدر ہے جس کے محرکات زندگی کے تجربات [illegible]۔

مصحفی کی شاعری کے محرکات بعض جگہ یہ اس قدر نمایاں ہو کر سامنے آتے ہیں کہ اس کا مطالعہ بے حد دلچسپ ہو جاتا ہے جیسے

چلی بھی جا جرس غنچہ کی صدا پر نسیم ——— کہیں تو قافلۂ نوبہار ٹھیرے گا

اس سے نہ صرف مصحفی کی شخصیت اور ان کی افتاد طبیعت پر روشنی پڑتی ہے بلکہ یہ ان کی زندگی کے اہم واقعات کا

خلاصہ بھی ہے ۔ مصحفی جہاں کہیں بھی آسودگی اور خوش حالی کا امکان دیکھتے وہاں چلے جاتے کیونکہ ان کو اس حقیقت کا احساس تھا کہ بغیر کوشش اور جستجو کے کوئی چیز ہاتھ نہیں آتی۔

شیخ کعبہ سے اُٹھ نکل باہر گھر میں بیٹھے خدا نہیں ملتا

وہ ہمیشہ " جرس غنچہ کی صدا " پر چلتے رہے ۔ اسی لئے امروہے سے نکل کر دہلی آئے، ٹانڈہ گئے، آنولہ کی بھی سیر کی، لکھنؤ میں قسمت آزمائی کی ہر جگہ سے مایوس ہو کر پھر دہلی گئے، لیکن دوبارہ انھیں لکھنؤ آنا پڑا۔ وہ تہی دامن ہی رہے۔ "قافلۂ بہار" ان کے لئے کہیں بھی نہیں ٹھیرا ۔

خالی ہی چلے آتے ہیں ہم صحنِ چمن سے داماں میں کچھ ہے نہ گریباں میں کچھ ہے

مصحفی " راہ دور و دراز " طے کر کے لکھنؤ آئے ۔ یہاں بھی " بجز نشیب و فراز " انھیں کچھ نہیں ملا ۔ سفر کرتے کرتے مصحفی اب تھک چکے تھے اور " منزلِ مقصود " کا ابھی تک پتہ نہیں تھا۔ خود ان میں اتنی طاقت نہیں رہی تھی کہ سرگرم سفر رہیں۔ پھر عمر کا کارواں بھی کافی دور نکل چکا تھا ۔

کارواں دور گیا پاؤں تھکے جی ہارا کون اب منزلِ مقصود کو پہونچائے مجھے

مصحفی نے مختلف شہروں میں قسمت آزمائی کی تھی۔ حالات اور واقعات نے انھیں اتنی اجازت نہیں دی کہ کسی بھی جگہ اطمینان سے رہ سکیں۔ خود لکھنؤ میں گو کہ وہ مستقل طور پر رہ پڑے تھے، لیکن جیسا کہ ان کے تذکروں سے ظاہر ہے کسی ایک جگہ جم کر سکون سے رہنے کی نوبت نہیں آئی۔ کبھی کسی امیر کے دربار سے متوسل ہو گئے تو کبھی کسی نواب کے ہاں رہنا پڑا ۔

اپنی تو اس چمن میں اس طرح عمر گزری یاں آشیاں بنایا واں آشیاں بنایا

دیکھئے یہی بات جب غزل کے خاص رمز و کنایہ میں بیان ہوتی ہے تو یہی " غمِ دوراں " کس طرح " غمِ جاناں " بن جاتا ہے :-

میں اک دم چین سے کوچے میں اس بت کے کہاں بیٹھا کبھی اُٹھ کر یہاں بیٹھا کبھی اُٹھ کر وہاں بیٹھا

مصحفی نے کئی شہروں کی خاک چھانی ۔ ان کی عمر کا ایک بڑا حصہ سفر و حضر میں گزرا، اسی وجہ سے ان کے کلام میں قافلہ، کارواں، منزل، جرس، سیر کرنا، دیکھنا، پھرنا جیسے الفاظ کی کثرت ہے ۔ مثال کے طور پر یہ چند شعر ملاحظہ فرمائیے :-

جس بیاباں خطرناک سے اپنا ہے گزر مصحفی قافلے اس راہ سے کم تر نکلے

رہزنِ قافلۂ دل ہوئیں جب وہ آنکھیں پہلے اسباب لٹا صبر و شکیبائی کا

کر دل کی ذرا سیر کہ ہے سیر اسی میں کعبے کی اسی میں ہے بنا، دیر اسی میں

منظور کب تھا کعبہ و بتخانہ دیکھنا دونوں جگہ تھا جلوۂ جانانہ دیکھنا

حسرت پہ اس مسافرِ بیکس کی رویئے جو تھک گیا ہو بیٹھ کے منزل کے سامنے

منہ اُٹھ گیا جدھر کو اُدھر ہی چلے گئے آوارگانِ شوق کو منزل سے کیا خبر

انھوں نے اپنے تذکرہ میں بار بار دہلی کے مشاعروں، مجلسوں اور دلچسپ صحبتوں کا ذکر کیا ہے، لیکن یہ دن جلد ہی بیت گئے ایسا ہی واقعہ ٹانڈہ میں پیش آیا جس کا ذکر مصحفی نے بڑی حسرت سے کیا ہے، محمد یار خاں امیر رئیس ٹانڈہ کی سخن فہمیوں کی وجہ سے ٹانڈہ میں شعر و سخن کی محفل آراستہ ہو گئی تھی۔ مصحفی بھی قائم کی وساطت سے دربار سے متوسل ہو گئے لیکن صرف تین ہی مہینے لطف سے گزر سکے تھے کہ یہ دربار بھی لٹ گیا ۔

کم نصیبی کا گلہ ہے کہ ہم اس دم پہونچے — گر کے جب ہاتھ سے ساقی کے سبو ٹوٹ گیا
ایسا بھی اتفاق زمانے میں کم ہوا — قاصد کو موت آئی زمانہ رقم ہوا

مصحفی کو پورا احساس تھا کہ زمانہ کا رنگ ایسا ہی ہوتا ہے۔ زندگی کے مسلسل تجربات نے ان پر یہ بات ظاہر کر دی تھی کہ آسودگی کبھی بھی میسر نہیں آسکتی ہے۔ اسی وجہ سے مصحفی میں ترشے کی کیفیت آگئی ہے۔ مصحفی نے اپنی ناآسودگی کا اظہار بار بار کیا ہے ؎

بیٹھا یہاں جو آکے بہانے سے اُٹھ گیا — آسودگی کا حرف زمانہ سے اُٹھ گیا
اس چمن میں ہم نہیں شرمندہ اس گل کے نسیم — تو کہ اوروں نے دماغ آرزو خوشبو کیا
ہم اسیران قفس کو تب خبر دی تو نے آہ — لٹ گئے جب باغ میں پھولوں کے خرمن اے صبا
کچھ ایسی عداوت ہے کہ جب ہو مری نوبت — ساقی سے یہ کہتے ہوا سے جام نہ دینا!

یہی بات تھی کہ مصحفی اطمینان اور آسودگی میں بسر کئے ہوئے قلیل زمانے کو بھی یاد کیا کرتے تھے۔ مائدہ کی پرلطف صحبتوں کو مصحفی زندگی بھر نہیں بھول سکتے تھے۔ تذکرہ ہندی جوان کے بڑھاپے کی یادگار ہے۔ اس میں انھوں نے اس صحبت کو ان الفاظ میں یاد کیا ہے :- "واللہ کہ یاد آں صحبت گزشتہ داغ ناکامی بر دل دردمندی گزارد" اس کے باوجود وہ اگلی صحبتوں کے لئے روتے نہیں ہیں کیونکہ اس سے پہلے دہلی کی صحبتوں کا بھی حشر دیکھ چکے تھے ؎

اے مصحفی میں روؤں کیا اگلی صحبتوں کو — بن بن کے کھیل ایسے لاکھوں بگڑ گئے ہیں

وہ زمانہ کے چلن سے واقف تھے۔

وہی ٹھوکر ہے اور وہی انداز — اپنی چالوں سے تو نہ آیا باز

اور اسی تجربہ نے انھیں قنوطی ہونے سے بچا لیا، بلکہ اس کے برعکس وہ ہمیشہ پُرامید رہے کہ جب وہ زمانہ نہیں رہا ہے تو یہ بھی نہیں رہے گا ؎

مت میرے رنگ زرد کا چرچا کرو کہ یاں — رنگ ایک سا کسی کا ہمیشہ نہیں رہا

اسی لئے کبھی وہ "جرس غنچہ کی صدا" پر جاتے ہیں تو کبھی "نسیم سحری" کا ساتھ نہیں چھوڑتے ؎

کل قافلۂ نکہت گل ہوگا روانہ — مت چھوڑیو تو ساتھ نسیم سحری کا

انہی اسباب کی بنا پر وہ اپنا دل سفر پر رکھتے ہیں اور ہمیشہ اُٹھ چلنے کے لئے تیار رہتے ہیں ؎

مصحفی چاہئے کیا پھر اسے اُٹھ چلنے کو — جس مسافر نے کہ دل اپنا سفر پر رکھا

مصحفی سفر کرکرتے لکھنؤ پہونچتے ہیں۔ ہر چند کہ وہ یہاں بڑی امیدوں سے آئے تھے لیکن یہاں انھیں طرح طرح کی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور یہاں بھی وہ فکر معاش سے نجات نہ پاسکے، مرزا علی لطف نے لکھا ہے :- "۱۴ برس سے اوقات لکھنؤ میں بسر کرتا ہے ضیق معاش تو وہاں نصیب اہل کمال ہے اسی طور پر درہم برہم اس غریب کا بھی احوال ہے" ضیق معاش میں تو مبتلا ہی تھے پھر انشا کی وجہ سے "اس شہر میں رہنا" اور دشوار ہوگیا کیونکہ یہاں "انسان توقیر" نہیں ہوتی تھی۔ ایسی حالت میں دوسرے امیروں اور دوستوں نے بھی جیسا کہ چاہئے ان کا ساتھ نہیں دیا۔ مصحفی نے اپنے تذکرہ میں "بے ادائی دوستاں زبانی" اس "بے ادائی" کا مصحفی کے دل پر بہت گہرا اثر ہوا۔ جس کا اظہار انھوں نے بہت سے اشعار میں کیا ہے ؎

جو ملا اس نے بے وفائی کی — کچھ عجب رنگ ہے زمانہ کا
ہم نام ہی سنتے ہیں فقط مہر و وفا کا — آنکھوں سے کہیں مہر و وفا کو نہیں دیکھا

اور سب کچھ جہاں میں ملتا ہے ___ لیکن اک آشنا نہیں ملتا

جاؤں میں کس کے پاس مرا آشنا ہے کون ___ دنیا میں بے وفا ہیں سبھی با وفا ہے کون

اے دل تلاش یار میں پھرتا ہے تو عبث ___ خواہش عبث، امید عبث، آرزو عبث

لوگ کہتے ہیں محبت میں اثر ہوتا ہے ___ کون سے شہر میں ہوتا ہے کدھر ہوتا ہے

اس شعر کا اظہار بیان منفرد ہے۔ خصوصاً دوسرا مصرع "کون سے شہر میں ہوتا ہے کدھر ہوتا ہے" مصحفی کے ان کے اپنے ذاتی تجربات و واقعات کا مرقع ہے۔

بہرکیف مصحفی کو لکھنؤ میں بھی آرام نہیں مل سکا اور وہ اس قدر برگشتہ خاطر ہوئے کہ گوشہ نشینی اختیار کرلی ؎

ہے یہاں کس کو دماغ انجمن آرائی کا ___ اپنے رہنے کو مکاں چاہیے تنہائی کا

تہمت ہے مصحفی پر سیر چمن کی یارو ___ کب گھر سے باہر وہ سوگوار نکلا،

کنج قفس میں ہم تو رہے مصحفی اسیر ___ فصل بہار باغ میں دھوم مچا گئی،

اس بات کی تصدیق ان کے تذکرے سے بھی ہوتی ہے۔ انھوں نے خود لکھا ہے:۔" من مسلین از بے ادائی دوستاں زبانی زباں نطق بکام کشیدہ بگوشہ عزلت و قناعت گلیم سیہ بختی بر دوش افگندہ گمنام وار بسر می بردم و بر شعر و شاعراں و ملاقات امیراں مہرا می گردم"۔ انھوں نے لکھنؤ چھوڑنے تک کا بھی ارادہ کرلیا تھا ؎

اب چلیے کہیں کو لکھنؤ سے ___ اے مصحفی یاں بہت رہے ہم

مصحفی کو دہلی شدت سے یاد آنے لگی وہ دہلی کو اپنا وطن کہتے تھے اور اس کے لئے زندگی بھر تڑپتے رہے۔ بہت ممکن ہے حسب ذیل شعر مصحفی نے اس وقت کہا ہو جب تمام دہلی کے شاعر اور وہ خود بھی دہلی چھوڑنے پر مجبور ہو گئے ہوں۔ کیونکہ دہلی سے مصحفی کو جو جذباتی لگاؤ تھا اس سے یہ چیز بعید نہیں ؎

اٹھتے تو ہیں یہ تاب سیاں پر میں ہوں حیراں ___ مجلس سے تری اٹھ کے کدھر جائے گا کوئی

دہلی سے اٹھ آنا کوئی آسان بات نہیں تھی ؎

فغان جرس کی مگر تھی نہ ایسی درد آمیز ___ قضائے قافلہ کوئی تو بے قرار رہا

مصحفی اپنے "اُجڑے دیار" ہی کو "چمن" سمجھتے تھے اور اسے یاد کرتے تھے ؎

غربت میں خبر کس کو وطن والوں کی، ___ کیا گرفتار سے پوچھو ہو چمن والوں کی

کنج قفس سے چھوٹ کے پہونچا نہ باغ تک ___ حسرت یہ جی میں مرغ گرفتار لے گیا

خوش حال ان کا دے جو گلستاں میں مر گئے ___ حسرت نصیب ہم تھے کہ زنداں میں مر گئے

گو مصحفی لکھنؤ سے بیزار ہو چکے تھے، اپنے چمن گلستاں اور باغ کی یاد بھی انھیں بہت ستاتی تھی۔ لیکن اب ان کے لئے دہلی جانا ممکن نہ تھا۔ وہاں رکھا ہی کیا تھا ؎

کیا کریں جا کے گلستاں میں ہم ___ آگ رکھ آئے آشیاں میں ہم

غرض کہ جس طرح بن پڑا مصحفی نے زندگی کے دن کاٹ دئے ؎

شمع صفت مصحفی اس بزم میں ___ جوں بنی ووں عمر بسر کیا،

مصحفی نے اس بزم میں "جوں بنی ووں" کی جو زندگی بسر کی ہے اس کا اظہار شاعری میں بھی پوری طرح کیا ہے اور جہاں بھی اس کا اظہار ہوا ہے وہاں مصحفی کی انفرادیت بھی ظاہر ہو گئی ہے۔

جگر و کلامِ جگر

(قیصی الفاروقی)

حضرت جگرؔ نے میرانیس کی طرح ذوقِ شعری ورثہ میں پایا تھا۔ جدِ امجد، والد ماجد اور دیگر اعزہ بھی شاعر تھے، خاندان خود مولویوں کا تھا۔ جس کے کچھ افراد پھوپھا وغیرہ شیعی عقاید رکھتے تھے اور حضرت جگرؔ بھی ان سے متاثر تھے۔ حضرت داغؔ دہلوی کو ایک غزل اصلاح کے لئے بھیجی تھی، مگر ان کے استاد رسا رامپوری ہی تھے۔ ان کو روحانی فیض شاہ قاضی عبد الغنی منگلوری مرحوم کی نسبت اور حضرت اصغرؔ گونڈوی کی صحبت سے پہونچا۔

حضرت شاہ عبد الغنی منگلوری سے جو نسبت تھی اس کا بھی اظہار بار بار کیا ہے:۔

پابندِ شریعتِ نبی ہوں — خاکِ درِ دولتِ غنی ہوں

قاضیا یک نظر بسوئے جگرؔ — آں کہ یک خادم است و حلقہ بگوش

خاکِ منگلور است چوں دامن نشاں — از دو عالم دست افشاں می ردم

لیکن اصغرؔ صاحب نے ان کی زندگی کو ایک نیا موڑ اور ان کی شاعری کو ایک نیا رخ دیا۔ چنانچہ جگرؔ نے اصغرؔ کے ذکر کے ساتھ انکے فیوض و برکات کا ذکر اور اعترافِ بھی بار بار کیا ہے:۔

حریمِ حسنِ معنی ہے جگرؔ کاشانۂ اصغرؔ — جو بیٹھو باادب ہوکر تو اٹھو باخبر ہوکر

یوں تو ہونے کو جگرؔ اور بھی ہیں اہلِ کمال — خاص ہے حضرت اصغرؔ سے ارادت مجھ کو

کیا دن تھے جگرؔ وہ دن جب صحبتِ اصغرؔ میں — سر در طبیعت تھی محرور[1] مرا دل تھا

نگاہِ حضرت اصغرؔ کی ہے ودیعتِ خاص — قرار بن کے جگرؔ کے دلِ حزیں میں رہی

میں سُن کے حضرت اصغرؔ کے اے جگرؔ اشعار — وہ مست ہوں کہ کوئی پی کے بادہ خوار نہ ہو

کیونکر بہار شعر سے ٹپکے نہ اے جگرؔ — رنگِ کلامِ حضرت اصغرؔ نظر میں ہے

بدن سے جان بھی ہو جائے گی رخصت جگرؔ لیکن — نہ جائے گا خیال حضرتِ اصغرؔ مرے دل سے

زمانۂ رندی میں یہ کہنا کہ جگرؔ صاحب فلاں مقام پر ہوں گے مشکل تھا۔ یہ ضرور ہے کہ یہ وقت زیادہ تر آگرہ، لکھنؤ، مین پوری، کان پور میں گزرا ہے، مگر اس زمانہ میں بھی ان کے احباب ان کی فکر رکھتے تھے کیونکہ خود انھیں اپنے تن کا بھی ہوش نہ تھا۔ سفر، شراب اور شاعری یہی ان کی زندگی تھی۔ اور جہاں جہاں سے یہ ہوکر گزرے ہیں اپنی ادائے خود فراموشی و سرشاری کی یاد چھوڑ گئے ہیں۔

جگرؔ صاحب کا پہلا مجموعۂ کلام "داغِ جگر" مرزا احسان احمد صاحب کی کاوش اور صحبت سے اعظم گڑھ سے شایع ہوا۔ دوسرا مجموعۂ کلام "شعلۂ طور" پہلے لکھنؤ سے شایع ہوا اور پھر لاہور سے۔ تیسرا مجموعۂ کلام "آتشِ گل" پاکستان سے شایع ہوا اور اس کا دوسرا

---

[1] "محرور" غضبناک کو کہتے ہیں، اس لئے ہو سکتا ہے جگرؔ نے کوئی اور لفظ استعمال کیا ہو۔ (نیازؔ)

اڈیشن مع "تازہ افکار" کے " الفرقان پریس لکھنؤ " سے ۔ لیکن نہ کسی ناشر نے ان سے اجازت لی نہ انھوں نے کبھی اس کی پرواکی ۔ اب ہندی میں بھی ان کے کلام کا انتخاب چھپ چکا ہے ۔ ناشر نے اجازت طلب کی تھی، مگر ابھی خط کا جواب نہیں گیا تھا کہ ہندی اڈیشن چھپ گیا۔

حضرت جگر کو کبھی نام و نمود اور اعزاز و دولت کی خواہش نہیں ہوئی، روپیہ بہت آیا مگر خرچ کی رفتار ہمیشہ زیادہ رہی حیدرآباد میں شاہزادہ معظم جاہ بہادر کے استاد کی حیثیت سے قیام کرنے سے انکار کیا۔ " فلم کمپنیوں " کی پیش کش بھی نامنظور کر دی ۔ ایک بار کچھ کام کیا تو کوئی ایسا خواب دیکھا کہ دوسرے دن بمبئی چھوڑ دیا۔ انھیں محسوس ہوا کہ فلم کی تمام آمدنی غلیظ ہے ۔ پاکستان نے انھیں ہر طرح نوازنا چاہا مگر انھوں نے وہاں ٹھہرنا پسند نہیں کیا۔

حضرت جگر اور ان کے بھائی محمد احمد صاحب کو اردو، فارسی کی تعلیم مراد آباد میں مولانا معین الدین صاحب نزہت نے دی۔ پھر چچا ظفر علی کے ساتھ اور بعد میں لکھنؤ میں یہ سلسلہ جاری رہا۔ انگریزی تعلیم نویں درجہ تک ہوئی ۔ انگریزی سے کوئی مناسبت پیدا نہیں ہوئی مگر ادب، انسانیت اور اخلاق کی تعلیم خاندانی تربیت اور ماحول سے ہوئی، کچھ زمانے نے عسرت اور تنگدستی نے سکھایا اور یہ اسی کا ردِ عمل تھا کہ کوئی سایل، کوئی غریب، کوئی مدد کا طالب اُن کے پاس سے مایوس واپس نہیں گیا۔

حضرت جگر کا کلام ان کی زندگی کے بہت واضح نقوش پیش کرتا ہے، غزل جیسی نازک اور لطیف صنفِ سخن میں شاعر کی داخلی زندگی پردے میں نہیں رہ سکتی ۔ حضرت جگر کے کلام میں یہ پہلو بہت نمایاں ہے، یہ حُسن و عشق کے شاعر ہیں ۔ انھوں نے محبت کی ہے ان سے محبت کی گئی ہے ۔ یہ صحیح ہے کہ بعض غزلیں حسن و عشق کے معاملات کی بہت معمولی اور سطحی باتیں پیش کرتی ہیں مگر جگر نے آپ بیتی بیان کرنے میں تکلف سے کام نہیں لیا ہے ۔ چنانچہ " گوری گوری کلائیاں " " وہ زلفِ پریشاں تاکمر " قسم کی غزلیں نظم کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ یہی " اگر نہ زہرہ جبینوں کے درمیاں گزرے " کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے مگر ان تمام اشعار میں صداقت ہے اور یہی حضرت جگر کی سب سے بڑی خوبی ہے ۔

حصول مسرت کی تین صورتیں ہیں، اس میں سب سے ادنیٰ درجہ کی خوشی لذت جسمانی ہے اس سے بلند تر سرور قلب و دماغ ہے اور سب سے بلند " انبساط روح "۔ حضرت جگر کے یہاں جسمانی لذت کی طلب بھی تھی اور دل و دماغ کی مسرت بھی، لیکن وہ کم یہ زیادہ — " شعلۂ طور " اور " آتشِ گل " کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ " شعلۂ طور " میں شاعر لذتِ آساں کی طرف بڑھ رہا تھا مگر لاشعور حضرت شاہ عبدالغنی صاحب اور حضرت اصغر گونڈوی کے فیوض سے مالا مال ہو رہا تھا اور غیر محسوس طور پر شاعر " لذتِ آساں " کو چھوڑ کر " لذتِ دشوار " کا طالب نظر آتا ہے ۔ اول اول آگرہ میں وحیدن سے محبت کی، اور پھر شادی ۔ لیکن یہ قرب بھی دیرپا ثابت نہ ہوا اور وحیدن کا مراد آباد میں انتقال ہو گیا۔ ان سے کوئی اولاد نہ تھی ۔

قسمت نے اصغر صاحب سے ملا دیا اور اصغر صاحب نے نسیم سے شادی کرا دی، کچھ شراب کی عادت، کچھ طبائع کا اختلاف، کچھ فطری لاپروائی، جس آسانی سے شادی ہوگئی تھی اتنی ہی خاموشی سے طلاق ہوگئی ۔ اور اصغر صاحب نے نسیم سے عقد کر لیا ۔ اس سے پہلے اصغر صاحب سے نسیم کی بڑی بہن منسوب تھیں اور ان سے کوئی اولاد نہ تھی ۔ ان کی خواہش پر طلاق ہوگئی اور انھیں کی ایما سے نسیم سے شادی ہوئی ۔ یہ ایسے واقعات تھے کہ جگر صاحب ان کی تاب نہ لاسکے اور اس دور میں ان کی یہ کوشش رہی تھی کہ انھیں کسی وقت ہوش نہ آئے ۔

جگر صاحب کے ایک دوست اصغر حسین صاحب انھیں مین پوری میں اپنے پاس لے گئے اور وہاں انھیں ایک بالانشین کے پاس پہونچایا جو نسیم سے کچھ مشابہ تھیں، وہاں آنا جانا ہوا لیکن اسی دوران میں اصغر کا انتقال ہو چکا تھا، دل پر اپنی شکست کا احساس اب بھی بوجھ بنا ہوا تھا ۔ پچھلی ناقدری بھی نشتر کی طرح چبھتی تھی ۔ پھر نسیم کو پیغام دیا ۔ پہلے انکار ہوا ۔ پھر ترکِ شراب کی نوبت آئی، پھر منگلور شریف کے اثرات اور رشید احمد صاحب صدیقی کی کوششوں سے تجدید عہد و پیمان ہوئی ۔ حضرت جگر کے کلام میں جگر کیفیت رندجگہ جگہ موجود ہیں :-

اس وقت اک خمار تھا ہر دم سرور تھا بوتل بغل میں تھی کہ دلِ ناصبور تھا

میکشی ہے تو پھر شان میکشی کیا ہے، — بہک نہ جائے جو پی کر وہ رند ہی کیا ہے

حرم و دیر میں رندوں کا ٹھکانا ہی نہ تھا — وہ تو کہیے اماں مل گئی میخانے میں

یہ حضرت جگر کے زمانۂ رندی کی صحیح تصاویر ہیں۔ اس کے بعد یہی رندی کچھ شائستہ ہو جاتی ہے۔ مثلاً:۔

کچھ ایسے اب بھی ہیں رندانِ پاکباز جگر — کہ جن کو بے مے و ساغر پلائی جاتی ہے

جان کر منجملۂ خاصانِ میخانہ مجھے — مدتوں رویا کریں گے جام و پیمانہ مجھے

رندوں کو بہت نہ چھیڑ و واعظ — ان میں بھی ہیں کچھ خدا رسیدہ

پہلے شراب زیست تھی اب زیست ہے شراب — کوئی پلا رہا ہے پئے جا رہا ہوں میں،

"آتشِ گل" میں اس کا یہ رنگ ہو جاتا ہے:۔

زندگی سلسلۂ خوابِ گراں ہے ساقی — لا تو وہ فتنۂ بیدار کہاں ہے ساقی

حضرت جگر کو ساقی کی شراب سے زیادہ ساقی کی "مست نگاہی" کی طلب تھی:۔

ساقی کے فیضِ مست نگاہی کے میں نثار — اک ایک موجِ مے کو رگِ جاں بنا دیا

شیشے سے نہ رکھ مطلب اے ساقیِ میخانہ — ان مست نگاہوں سے بھر دے میرا پیمانہ

مجھ کو شکوہ ہے چشمِ ساقی سے — پی رہا ہوں مگر سرور نہیں

اپنے منصب کا نہ احساس نہ رندوں کی خبر — دیر سے آج خدا جانے کہاں ہے ساقی

اُٹھا تعظیم کو ساقی جھکے شیشے، بڑھے ساغر — نہ جانے آخرِ شب کون رندِ تشنہ کام آیا

حضرت جگر کے یہاں "حُسن" کا تصور یہ ہے:۔

حُسن جس رنگ میں ہوتا ہے جہاں ہوتا ہے — اہلِ دل کے لئے سرمایۂ جاں ہوتا ہے،

حُسن کو سمجھا ہے کیا اے بے خبر — حسنِ معنی بھی ہے صورت ہی نہیں

بے ربطِ حُسن و عشق یہ کیف و اثر کہاں — تھی زندگی عزیز مگر اس قدر کہاں

نسیم سے پہلے حضرت جگر کے یہاں حُسن کی پرستش مادی تھی اس کے بعد سیرت کا بھی احساس ہوا۔ جگر کی نظم "تجدیدِ ملاقات" پڑھنے والا نسیم کے متعلق نہ جانے کیا کیا سوچے گا۔ حالانکہ حضرت جگر اور نسیم دونوں ہی اس وقت ادھیڑ عمر کے تھے اور شباب کے منازل سے بہت آگے نکل گئے تھے۔ حضرت جگر نے "تجدیدِ ملاقات" میں جو کچھ فرمایا ہے، وہاں نسیم کا وجود بھی نہیں ہے، جگر کا تصور ہے، جگر کا لب و لہجہ ہے، جگر کا شعور ہے، جگر کا حُسن ہے، جگر کے جذبات ہیں۔

"داغِ جگر"۔ "شعلۂ طور"۔ اور "آتشِ گل" تینوں مجموعے جذباتِ عشق سے معمور ہیں، مگر بہ لحاظ اندازِ بیان ان میں کافی فرق ہے مثلاً:۔

محبت اثر کرتی ہے چپکے چپکے — محبت کی خاموش چنگاریاں ہیں

تری خوشی سے اگر غم میں بھی خوشی نہ ہوئی — وہ زندگی تو محبت کی زندگی نہ ہوئی،

جب کوئی عشق میں برباد جہاں ہوتا ہے — مجھ کو محسوس خود اپنا ہی زیاں ہوتا ہے

وقت آتا ہے اک ایسا بھی محبت میں کہ جب — دل پہ احساسِ محبت بھی گراں ہوتا ہے

بیٹھے ہیں بزمِ دوست میں گم شدگانِ حسنِ دوست — عشق ہے اور طلب نہیں نغمہ ہے اور صدا نہیں

اللہ اگر توفیق نہ دے انسان کے بس کا کام نہیں — فیضانِ محبت عام سہی عرفانِ محبت عام نہیں

آتشِ عشق وہ جہنم ہے — جس میں فردوس کے نظارے ہیں

محبت صلح بھی پیکار بھی ہے — یہ شاخِ گل بھی ہے تلوار بھی ہے

اس نے اپنا بنا کے چھوڑ دیا — کیا اسیری ہے کیا رہائی ہے

سب کچھ لٹا کے راہِ محبت میں اہلِ دل — خوش ہیں کہ جیسے دولتِ کونین پا گئے

حضرت جگر کی زندگی میں یاسیت نہیں ہے۔ غم ایک فطری چیز ہے مگر "غم پیشگی" سے وہ متنفر ہیں۔ ان کے وہاں "ضبطِ غم" ہے، "فرطِ غم" نہیں:۔

اس کو بھی جگر دیکھ لیا خاک میں ملتے — وہ اشک جو تھا گوہرِ یک دانہ کسی کا

ہائے وہ سلسلۂ اشک کہ جو تیرے حضور — دل میں رکتا ہے نہ آنکھوں سے رواں ہوتا ہے

لہو آتا نہیں کھنچ کر مژہ تک — نہ آئے گی بہار اب کی برس کیا

محبت میں اک ایسا وقت بھی دل پر گزرتا ہے — کہ آنسو خشک ہو جاتے ہیں طغیانی نہیں جاتی

عرصہ ہوا کہ رسمِ محبت بدل گئی — دامن سے اب معاملۂ چشمِ تر کہاں

سنجیدگی ہزار ہو غم سے مفر نہیں — دریا اسی میں بند ہے جو آنکھ تر نہیں

حضرت جگر کی مقبولیت کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے کہ ان کے کلام اور ان کی زندگی میں مطابقت ہے۔ حضرت جگر کے یہاں کیف ہے، اثر ہے، جذب ہے، اثر ہے، صداقت ہے، جگر کے شاہد و ساقی، رند و زاہد، زندہ حقیقتیں، جیتی جاگتی شخصیتیں ہیں۔ جگر کے یہاں بہت سے ایسے اشعار ہیں جن سے واقعات وابستہ ہیں۔ یادیں زندہ ہیں، جن سے کوئی دبی ہوئی چنگاری ابھری ہے۔ حضرت جگر کی انفرادیت ان کے اشعار میں ایک خاص کیف، ایک خاص اثر پیدا کرتی ہے جس سے آپ لطف اندوز تو ہوتے ہیں، مگر اس کی کیفیت بیان نہیں کر سکتے

ہمیں کبھی نہ اب چین آئے گا جب تک — ان آنکھوں میں آنسو نکھر لائیے گا

ہمیں جب نہ ہوں گے تو کیا رنگِ محفل — کسے دیکھ کر آپ شرمائیے گا

غمِ نشاط و سرورِ الم نہ پوچھ جگر — کبھی جب اس نے بہ چشمِ پر آب دیکھ لیا

چشمِ پرنم زلف آشفتہ نگاہیں بے قرار — اس پشیمانی کے صدقے میں پشیماں ہو گیا

پھر حسنِ منفعل متبسم ہے زیرِ لب — یک قطرہ اشک زینتِ مژگاں کئے ہوئے

آنکھوں میں نمی سی ہے چپ چپ سے وہ بیٹھے ہیں — نازک سی نگاہوں میں نازک سا فسانہ ہے

صد عشرتِ نگاہِ مسلسل خوشا نصیب — لیکن لطافتِ نگہِ مختصر کہاں

خوب روئے فراق میں اے دل — کچھ طبیعت ہی سنبھل جاتی ہے

یہ کیا مقامِ عشق ہے ظالم کہ ان دنوں — اکثر ترے بغیر بھی آرام آگیا

یوں زندگی گزار رہا ہوں ترے بغیر — جیسے کوئی گناہ کئے جا رہا ہوں میں

الٰہی خیر یہ کیا شام ہی سے عالم ہے — کہ جیسے آج ستاروں میں روشنی کم ہے

مجھے تھا شکوۂ ہجراں کہ یہ ہوا محسوس — مرے قریب سے ہو کر وہ ناگہاں گزرے

وہ موت سے نہیں گھبراتے تھے، گزشتہ دو سال کی علالت میں بارہا موت کا ذکر کیا اور فرمایا کہ "ابھی میں موت سے نہیں ڈرتا بلکہ میں تو چاہتا ہوں کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ جلد ہو جائے"۔

اس باب میں ان کے تاثرات یہ تھے:۔

موت اک دامِ گرفتاریِ تازہ ہے جگر — یہ نہ سمجھو کہ غمِ عشق نے آزاد کیا

دل کو سکون روح کو آرام آگیا — موت آگئی کہ دوست کا پیغام آگیا

قریب منزلِ آخر ہے الفراق جگر — سفر تمام ہوا نیند آئی جاتی ہے

آئی ہے موت حسن کا منظر لئے ہوئے — لیکن غمِ حیات مکرر لئے ہوئے

زندگی بھی کم حسین نہیں ہے اور نہ زندگی کے آلام سے فرار حضرت جگر کے وہاں ہے۔ حضرت جگر بڑے بلند اخلاق کے انسان تھے۔ اور ہر کس و ناکس پر اعتماد کر لیتے تھے۔ انھوں نے انسان کی کافی تلاش کی لیکن وہ بہت کم ملا۔

اب کہاں انساں جسے انساں کہیں — چلتی پھرتی دیکھ لو پرچھائیاں

سخت خونریز جب آشوب جہاں ہوتا ہے — نہیں معلوم یہ انسان کہاں ہوتا ہے

آدمی کے پاس سب کچھ ہے جگر — ایک تنہا آدمیت ہی نہیں

ہر چند کائنات دو عالم میں اے جگر — انساں ہی ایک چیز ہے انساں مگر کہاں

یہی ہے زندگی تو زندگی سے خودکشی اچھی — کہ انساں عالمِ انسانیت پر بار ہو جائے

حضرت جگر کو وطن سے بے انتہا محبت تھی۔ میں نے ان سے ایک دن کہا کہ آپ مسلسل ایک جگہ رہتے رہتے گھبرا گئے ہیں۔ حیدر آباد، کشمیر یا پاکستان کا سفر اختیار کریں تو طبیعت کچھ بہل جائے گی۔ فرمایا کہ "جی ہاں، یہ تو ٹھیک ہے مگر میری موجودہ حالت میں موت کسی وقت آسکتی ہے اور میں کہیں اور مرنا نہیں چاہتا۔ مجھے اپنا وطن عزیز ہے۔" میں نے ان سے کہا کہ:- "آپ پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے "حب الوطنی" کے خلاف کچھ نظمیں لکھی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کو وطن عزیز نہیں ہے۔"

فرمایا "جی ہاں، ہر وہ شخص جو ان اشعار کو پڑھتا ہے یہ غور نہیں کرتا کہ شاعر کا مقصد کیا ہے، وہ ان اشعار کا خلوص نہیں دیکھتا یا اس حق کو تسلیم نہیں کرتا کہ شاعر اپنے خیالات کے اظہار کرنے کا حق رکھتا ہے وہ بدظن ہو سکتا ہے اور وہ یہ بھی نہیں سمجھ سکتا کہ شاعر اپنے وطن کو کس مقام پر دیکھنا چاہتا ہے۔"

ایک اور موقع پر فرمایا:- "شاعر جب وقتی طور پر کسی جذبے سے مغلوب ہوتا ہے تو وہ اس تاثر کو اشعار میں ظاہر کرتا ہے کسی نظام سے آسودہ نہ ہونا اور وطن سے محبت رکھنا اور چیز ہے، میں حقیقت نگاری کو "مصلحت آمیز" پر ترجیح دیتا ہوں۔"

ایک دوسرے موقع پر فرمایا کہ:- "سیاست سے مجھے کوئی مناسبت نہیں، مگر مجھے یقین ہے کہ اگر ایک سیاسی جماعت ملک میں ایسی بن جائے، جو وزارت قبول نہ کرے بلکہ حکمراں طبقہ اور عوام میں رابطہ پیدا کرے اور حکمراں طبقہ کی نگرانی کر سکے تو حالات سدھر سکتے ہیں۔"

آزادیِ وطن سے پہلے کی بہت سی نظمیں جو جذبۂ وطن پرستی کے تحت کہی تھیں وہ سرشاری کے نذر ہو گئیں، گو وہ غزل گو شاعر تھے اور وطنی شاعری کے لئے نظم زیادہ موزوں ہے تاہم پھر بھی "تلک"، "اسٹرائک"، "محمد علی"، "گاندھی" جیسی نظموں سے اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ حضرت جگر بحیثیت شاعر وطن پرستی کا جذبہ بھی رکھتے تھے۔

مثلاً ان کی ایک غزل ملاحظہ ہو:-

یہ منشا ہو دل کہ پیاسی ہے بہت خاکِ وطن ساقی — خدا حافظ چلا میں باندھ کر سر سے کفن ساقی

سلامت ہو ترا میخانہ تیری انجمن ساقی — مجھے کرنی ہے اب کچھ خدمتِ دار و رسن ساقی

رگ و پے میں کبھی صہبا ہی صہبا رقص کرتی تھی — مگر اب زندگی ہی زندگی ہے موجزن ساقی

کبھی میں بھی تھا شاہد در بغل تو شیشۂ کش — مگر بنتا ہے اب خنجر بکف، ساغر شکن ساقی

نہ لا وسواس دل میں جو ہیں تیرے دیکھنے والے — سر مقتل بھی دیکھیں گے چمن اندر چمن ساقی

جو دشمن کے لئے بھی حسرت سے اپنے کھیل جاتے ہیں — دلِ خوباں میں چھپتا ہے انھیں کا بانکپن ساقی

وہی انساں جسے سرتاج مخلوقات ہونا تھا — وہی خود سی رہا ہے اپنی عظمت کا کفن ساقی

کہیں خود حسن رہ جائے نہ قومی ملکیت بن کر — کہیں خود عشق ہو جائے نہ محدود وطن ساقی

کہاں میں رند سرگشتہ کہاں یہ دعوئے تمکیں — سمجھ لے اس کو بھی میرا اک انداز سخن ساقی

اسی طرح نظم "گزر جا" کا ہر شعر بصیرت افروز ہے اور ارباب وطن کے لئے ایک خاص پیام ہے :-

ہر عشرت بے وقت و محنت سے گزر جا — جنت بھی میسر ہو تو جنت سے گزر جا

جرأت ہے تو ہر نیم صداقت سے گزر جا — ہمت ہے تو محدود محبت سے گزر جا

کرنا ہے اگر کار نمایاں کوئی تجھ کو — اُٹھ اور ہر آسانی کلفت سے گزر جا

"گاندھی جی" کی موت پر ان کے تاثرات یہ تھے :-

وہی ہے شور ہائے وہو وہی ہجوم مرد و زن — مگر وہ حسن زندگی، مگر وہ جنت وطن

شراب نو کی مستیاں کہ الحفیظ الاماں — مگر وہ اک لطیف سا سرور بادۂ کہن

ہزار دو ہزار ہیں اگرچہ رہبران ملک — مگر وہ پیر نوجواں، وہ ایک مرد صف شکن

وہی مہاتما وہی شہید امن و آشتی — پریم جس کی زندگی خلوص جس کا پیرہن

وہی ستارے ہیں مگر کہاں وہ ماہتاب ہند

وہی ہے انجمن مگر کہاں وہ صدر انجمن

رمز و کنایہ شاعری کی جان ہے اور حضرت جگر کی غزلوں میں اس کی کمی نہیں ہے، مگر بیان کی صداقت بسا اوقات اتنی صفائی اختیار کر لیتی ہے کہ وہ شعر حضرت جگر کے مقام سے گر جاتا ہے۔ یہ کیفیت "کلائیاں تو بہ" "جرأت شوق" "اول اول"، "تھک جانے کے انداز" اور ایسے اور مقامات میں ہے اور گراں گزرتی ہے اور لفظوں میں، "سہاگ ایسی سرزمیں سے بستر لئے ہوئے" یا "ناگ ہیں کالے ناگ جیسے" مصرعے طبع لطیف پر گراں بار ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے۔ اس کا صرف ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ کہ حضرت جگر اپنی صاف گوئی سے مجبور ہیں خواہ وہ تجدید ملاقات کا عالم بیان کر رہے ہوں خواہ وہ ابنائے وطن کی بے راہ روی کے شکوے کر رہے ہوں۔

عصرِ جدید کے فلاسفہ

(نواب محمد عباس طالب صفوی)

ازمنۂ وسطیٰ کے فلسفہ کے اختتام اور عصرِ جدید کے فلسفہ کے آغاز کی تاریخ کا تعین بایں معنی دشوار ہے کہ آج تک ازمنۂ وسطیٰ کے عیسائی فلسفی سینٹ ٹامس اکیوناس کے کروروں متبعین بھی موجود ہیں[1]۔ مسلمان فلسفی شیخ الرئیس کے نام لیوا بھی مفقود نہیں، اور ہندو فلسفی شنکر آچاریہ کے ماننے والے بھی ناپید نہیں۔ یعنی ازمنۂ وسطیٰ کا فلسفہ حقیقتاً اب تک موجود ہے اور ان معنوں میں بھی یہ تعین دشوار ہے کہ عصرِ جدید کو ازمنۂ وسطیٰ سے کب اور کیونکر ممیز کیا جائے؟

مجھے اس سلسلے میں مختلف مباحث کے دیکھنے کا اتفاق ہوا اور میرے نزدیک پروفیسر رائٹ کی درج ذیل تقسیم عصرِ جدید سب سے بہتر ثابت ہوئی:-

(۱) احیائی فلسفہ ۱۴۵۳ء سے ۱۶۰۰ء تک
(۲) نیچرل سائنس کا عصر ۱۶۰۰ء سے ۱۶۹۰ء تک
(۳) عصرِ نور ـــــ ۱۶۹۰ء سے ۱۷۸۱ء تک
(۴) تصوریت کا عصر ۱۷۸۱ء سے ۱۸۳۱ء تک
(۵) زمانۂ حاضر ـــــ ۱۸۳۱ء سے اب تک[2]

عصرِ جدید کے آغاز اور اس کے ادوار کی تقسیم کی طرح عصرِ جدید کے موثرات کے بارے میں بھی شدید اختلاف ہے۔

پروفیسر ولیم ڈیورال کا یہ خیال ہے کہ محاربات صلیبیہ کی وجہ سے مشرق کا الحاد یورپ میں داخل ہوا[3] حالانکہ اس "الحاد" سے یورپ، اسپین کی فتح سے واقف تھا اور یونان اور روما الکبریٰ کی ثقافت کو ختم کرنے والی نصرانیت اگر کسی ثقافت سے متاثر ہوئی تھی تو صرف اسلامی ثقافت سے اور محاربات صلیبیہ سے صدیوں قبل اسپین کے عیسائی پروفیسر رائن ہارٹ ڈوزی کے الفاظ میں نصرانیت اور اس کی ثقافت سے متنفر ہو کر صحرا نشین عربوں کی ثقافت کے پرستار بن چکے تھے[4] یعنی جب کہ یہ امر محقق ہے کہ یورپ کے عہدِ ظلمت کو اسلامی ثقافت نے منور کیا، عصرِ جدید کے موثرات میں پروفیسر ولیم ڈیورال کے علی الرغم اسلامی ثقافت کو شامل نہیں کیا جا سکتا۔

میری رائے میں ازمنۂ وسطیٰ کو عصرِ جدید کی صورت دینے والا کوئی ایک موثر قرار نہیں دیا جا سکتا اور عصرِ جدید کی تشکیل کو متعدد مذہبی، سیاسی اور علمی موثرات کا رہینِ منت سمجھنا اقرب بصواب ہے۔

---

[1] "A History of Western Philosophy" page 474
[2] "A History of Modern Philosophy" page 9
[3] "The Story of Philosophy" page 105
[4] "عبرت نامۂ اندلس" جلد ثانی مطبوعۂ لاہور صفحات ۳۰۲ ـــ ۳۰۰

ازمنۂ وسطیٰ میں عیسائی مدرسیین فلسفہ کو مسخ کرنے کے بعد اُسے بظاہر مذہب کا خدمت گزار بنا چکے تھے لیکن حقیقۃً خود بھی سمجھتے تھے کہ معتقداتِ نصرانیت کو مطابقِ عقل ثابت کرنا آسان کام نہیں ہے اور سینٹ ٹامس اکیوناس کو اعتراف کرنا پڑا تھا کہ تثلیث، حلول اور اولیں گناہ کے عقاید کو عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا[1]۔ سینٹ ٹامس کے بعد کے عیسائی فلاسفہ کو اور زیادہ واضح الفاظ میں اعتراف کرنا پڑا کہ نہ نصرانیت کے عقاید کو عقلاً ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ ان عقاید کو واضح الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے[2]۔ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے ان اعترافات کا عصرِ جدید پر یہ اثر ہوا کہ اٹلی کی نشاۃ جدیدہ سے اب تک کسی فلسفی نے نصرانیت کے تمام عقاید کو مطابقِ عقل ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی۔

سیاسی موثرات میں ایک طرف عیسائیوں کے مذہبی پیشوا کا سیاسی زوال اثر پذیر ہوا اور چودھویں صدی عیسوی کی اس عبرت خیز حالت سے کہ بیک وقت دو[3] یا تین[4] اشخاص پوپ ہونے کے مدعی تھے، مذہب کا اقتدار ختم ہونے لگا اور دوسری طرف یورپ کی چھوٹی چھوٹی ریاستیں قوم کے نام پر وفاق کی صورت اختیار کرنے لگیں اور رفتہ رفتہ قومیت مذہب سے اور حکومت چرچ سے بالاتر سمجھے جانے لگی[5]۔

علمی موثرات میں اہم ترین موثر افلاطون کا فلسفہ تھا جس سے بار دگر یورپ کو آشنا کرنے والا ایک یونانی الاصل عیسائی پادری پلیتھو تھا جو ۱۴۳۸ء میں مشرقی اور مغربی چرچ کے وفاق کی شرکت کے لئے فلورنس آیا تھا اور جس نے اٹلی والوں کے اصرار سے مجبور ہو کر فلورنس میں توطن اختیار کر لیا تھا اور سنہ ۱۴۴۰ء میں افلاطون کے فلسفہ کی تعلیم و تدریس کے لئے فلورنس میں ایک اکاڈمی کی بنیاد قایم کی تھی۔ پلیتھو عیسائی ہونے کے باوجود یونانیت کا اتنا دلدادہ تھا کہ اس نے نو افلاطونیت کے پردے میں یونان کے قدیم مذاہب کے احیاء کی بھی کوشش کی[6]۔

یورپ والوں کو یونان کے صحیح فلسفے سے واقف ہونے کا ایک اور موقع بہت جلد حاصل ہو گیا۔ یعنی فلورنس کی اکادمی کے قیام کے صرف تیرہ برس بعد سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ فتح کر لیا اور جو صاحبانِ علم و فضل قسطنطنیہ سے فرار ہونے کے بعد اٹلی وغیرہ میں اقامت پذیر ہوئے ان کے ذریعے سے یورپ والے لاطینی تراجم کے بجائے براہ راست یونانی افکار سے واقف ہوئے اور انھیں نہ صرف افلاطون۔ فلاطینس وغیرہما کے تصانیف پر دسترس حاصل ہوئی بلکہ ارسطو کے افکار پر سے بھی عیسائی مدرسیت کا پردہ ہٹ گیا اور پروفیسر ویبر کے الفاظ میں یہ حقیقت بے نقاب ہو گئی کہ ارسطو کا فلسفہ جسے نصرانیت کا عظیم ترین موید سمجھا جاتا تھا حقیقۃً نصرانیت کے بنیادی عقاید کا مخالف تھا[7]۔

چونکہ ان مذہبی، سیاسی اور علمی موثرات کا محور اٹلی تھا، بنابریں شمالی یورپ کے مقابلہ میں اٹلی میں نشاۃ جدیدہ کا آغاز بہت پہلے ہو گیا[8]۔ لیکن پندرھویں صدی عیسوی کی اس نشاۃ جدیدہ نے کوئی قابلِ ذکر فلسفی یا کوئی خاص فلسفہ پیدا نہیں کیا اور

---

1. "A History of Philosophy" By Thilly page 227
2. Ibid page 247
3. "A History of western Philosophy" page 505
4. "A History of Philosophy" By Thilly page 254
5. "A History of Philosophy" By webb page 106
6. "A History of Philosophy" By Thilly page 263
7. "History of Philosophy" By Weber page 213
8. "A History of Western Philosophy" page 533

پروفیسر برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں نشاۃ جدیدہ کے علمبردار چرچ سے آزاد ہو کر یونانی فلسفہ کے بجائے یونانی خرافات میں پھنس گئے[۱] لیکن ان الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح نہ ہوگا کہ نشاۃ جدیدہ کے علمبرداروں نے نجوم اور جادو ٹونے کی تحقیق کے علاوہ کوئی اور علمی خدمت انجام نہیں دی اور اگر نشاۃ جدیدہ کے بے نظیر فنِ تعمیر مصوری اور شاعری سے صرفِ نظر ہو جب بھی خود پروفیسر برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں یہ تو تسلیم کرنا ہی ہوگا کہ نشاۃ جدیدہ نے انسانی ذہن کو ازمنۂ وسطیٰ کی تنگ نظری سے آزاد کیا[۲] اور اگرچہ نشاۃ جدیدہ قدیم یونانی علوم کی حلقہ بگوش رہی تاہم اس نے قدامت کے مخالف نظریات کے اظہار میں بخل سے کام نہیں لیا۔

نشاۃ جدیدہ کے انسی فلسفہ کا اختتام اور نیچرل سائنس کے عصر کا آغاز سنہ ۱۶۰۰ء سے تسلیم کیا جاتا ہے[۳] اور اس عصر کے موثرات میں پروٹسٹنٹ فرقے کے بانی مارٹن لوتھر کو بھی شمار کیا جاتا ہے[۴]۔

مجھے مارٹن لوتھر کی مذہبی اہمیت سے انکار نہیں ہے اور میں مانتا ہوں کہ جب کہ نشاۃ جدیدہ کے علمبرداروں نے رومن کیتھولک چرچ کے ظواہر و رواسم کے انکار کے باوجود چرچ کے اقتدار اعلیٰ سے کبھی بھی انکار نہیں کیا، مارٹن لوتھر نے رومن کیتھولک چرچ کے خود اس اقتدار اعلیٰ سے انکار کیا، لیکن رومن کیتھولک چرچ سے انحراف کے یہ معنی سمجھنا کہ مارٹن لوتھر کوئی ایسا روشن خیال انسان تھا جو معتقدات پر سائنس کے انکشافات کو ترجیح دیتا تھا قطعاً غلط ہوگا۔

چونکہ مارٹن لوتھر مذہب اسرار سے بھی متاثر تھا اور قدیم نصرانیت سے بھی بنا بریں پروٹسٹنٹ مذہب کا قیام حقیقۃً جنوبی یورپ کے عیسائی مدرسین کے نظام عقلی کے خلاف شمالی یورپ کے اہل دل کی بغاوت کے مترادف تھا اور خود مارٹن لوتھر نے نہ صرف یہ اعتراف کیا تھا حسن و قبح شرعی ہے نہ کہ عقلی بلکہ عیسائی مدرسین اور یونانی فلسفہ کے تنفر کے ساتھ ساتھ[۵] لوتھر کو سائنس کے انکشافات سے بھی اتنی نفرت تھی کہ جب اس کو کوپرنیکس کو صرف اسی بنا پر نو آموز اور بے وقوف قرار دیا کہ مقدس بائبل کی رو سے زمین ساکن ہے[۶]۔

میری قطعی رائے یہ ہے کہ نیچرل سائنس کے عصر کے فلسفہ کے آغاز کا اہم موثر وہ علمی انکشاف تھا جو کوپرنیکس نے سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں کیا اور جس طرح اس سے تقریباً دو ہزار برس قبل اس وقت کے علم ہیئت کا یہ انکشاف فلسفۂ یونان پر اثر انداز ہوا تھا کہ زمین مرکز کائنات ہے اور ساکن ہے[۷]۔ اسی طرح کوپرنیکس کا یہ انکشاف کہ زمین متحرک ہے اور مرکز کائنات نہیں ہے سولھویں صدی عیسوی کے انسی فلسفہ پر یقیناً اثر انداز ہوا۔

کوپرنیکس (۱۴۷۳-۱۵۴۳ء) کے بعد کیپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰ء) نے ثوابت کے محور کے نظریہ کو عام کر کے پروفیسر تھلی کے الفاظ میں نجوم کو باقاعدہ طور سے ہیئت کا علم بنایا[۸]۔ گلیلیو (۱۵۶۴-۱۶۴۲ء) نے نہ صرف ہیئت میں اہم انکشافات کئے بلکہ اوپر سے چھوٹے اور بڑے پتھر کو ایک ساتھ پھینک کر فلاسفۂ یونان کے اس نظریہ کو کہ بڑی چیز چھوٹی چیز سے قبل سطح ارض تک پہونچتی ہے عملاً باطل کیا اور اس طرح نہ محض تجربہ پسند فلسفہ

---

۱ "A History of Western Philosophy" page 523

۲ حوالۂ سابق

۳ "A History of Modern Philosophy" page 9

۴ "History of Philosophy" By Weber page 220

۵ "A History of Philosophy" By Thilly page 278

۶ "A History of Western Philosophy" page 550

۷ "A History of Western Philosophy"

۸ "A History of Philosophy" page 269

کی بنیاد پڑی بلکہ نیوٹن کے کششِ ارض کے مسئلہ کی بھی داغ بیل پڑی[1] اور گلیلیو کی طرح کیپلر (۱۵۷۱ء-۱۶۳۰ء) کے حرکاتِ سیارہ کے قواعد بھی نیوٹن کے نظریۂ کششِ ارض کے موثرات میں شامل کئے جا سکتے ہیں[2]

یہ تینوں سائنس داں جنوبی یورپ کے باشندے تھے اور ان تینوں کی طرح امریکہ کو دریافت کرنے والا واسکوڈی گاما بھی جنوبی یورپ کا رہنے والا تھا لیکن جنوبی یورپ میں رومن کیتھولک چرچ کے اقتدار کی وجہ سے سائنس کی وہ ناقدری تھی کہ صرف اس جرم میں کہ گلیلیو کی دوربین سے آفتاب میں داغ دکھائی دیتے تھے اور آفتاب کے داغ معاذ اللہ خالق کی تخلیق کے نقص پر دلالت کرتے تھے، گلیلیو کو اپنے اہل و عیال سے علٰحدہ رہنے پر مجبور کیا گیا اور محض اس خطا پر کہ کوپرنیکس کے نظریۂ حرکتِ ارض کی وجہ سے کرۂ ارض کی اہمیت اور حق تعالےٰ عز اسمہ کا جناب عیسٰی کی شکل میں متشکل ہونے کا عقیدہ باطل ہوتا تھا، گلیلیو کی طرح کوپرنیکس کے تصانیف کا پڑھنا بھی جرم قرار دیا گیا۔[3] اور پروفیسر برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں رومن کیتھولک چرچ کی اس دشمنی کی وجہ سے جنوبی یورپ میں سائنس کا چراغ بار دگر صدیوں تک نہ روشن ہو سکا۔[4]

شمالی یورپ کے پروٹسٹنٹ ممالک کے حالات مقابلتاً سازگار تھے لیکن اس سازگاری کی وجہ یہ نہیں تھی کہ پروٹسٹنٹ مذہب کے عالمانِ دین رومن کیتھولک مذہب کے پیشواؤں سے زیادہ روشن خیال تھے۔ پروٹسٹنٹ مذہب کے بانی مارٹن لوتھر کی سائنس دشمنی کا حال اس سے قبل سپردِ قلم کیا جا چکا ہے اور لوتھر کی سائنس دشمنی کا یہ اثر ہوا کہ ۱۸۷۳ء میں امریکن لوتھیرن کلیسیا کی سیمی ناری کے صدر نے حرکتِ ارض کے خلاف کتاب تحریر کرنے تک پروٹسٹنٹ مذہب کے پادریوں نے ہر عصر میں سائنس کی مخالفت کی۔[5] لیکن چونکہ پروٹسٹنٹ مذہب کے قیام کی بنیاد پوپ اور پادریوں کے اقتدار کے خلاف احتجاج پر مبنی تھی بنابریں کسی پروٹسٹنٹ ملک میں خود پروٹسٹنٹ پادریوں کو سلطنت کے مقابلہ میں کبھی بھی کوئی اقتدار حاصل نہیں ہو سکا اور جبکہ رومن کیتھولک ممالک کے محکمۂ احتساب نے ایک کروڑ انسانوں کو الحاد کے جرم میں موت کی سزا دی[6] اور برونو جیسے سائنسداں کو آگ میں جلا دیا[7]۔ پروٹسٹنٹ پادری محض زبانی طور سے سائنس کی مخالفت کرتے رہے اور سائنس دانوں کی مخالفت میں کوئی عملی اقدام نہ کر سکے۔

پروٹسٹنٹ پادریوں کی اس بے بسی کا یہ خوشگوار نتیجہ برآمد ہوا کہ اٹلی کی نشاۃ جدیدہ کے اختتام کے بعد شمالی یورپ کی بار آور نشاۃ جدیدہ کا آغاز جس ماحول میں ہوا اس میں مذہبی مخالفت کا عنصر نظر انداز کرنے کے قابل تھا اور انسی فلسفے کے عصر کے بعد جو پروفیسر برٹرنڈ رسل کے الفاظ میں کوئی ایک قابلِ ذکر فلسفی بھی نہ پیدا کر سکا[8] نیچرل سائنس کے فلسفہ کے دور میں جو قابلِ ذکر فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا تو پروٹسٹنٹ ممالک کے باشندے تھے اور یا پھر سترھویں صدی عیسوی کے مشہور فلسفی ڈے کارٹے کی طرح پروٹسٹنٹ ممالک میں پناہ گزیں ہو گئے تھے۔[9] اور رومن کیتھولک چرچ کے تشدد کا یہ نتیجہ نکلا کہ نشاۃ جدیدہ سے اب تک جنوبی یورپ کے کسی ملک میں کوئی ایسا فلسفی پیدا نہیں ہوا جس کے نظریات بین الاقوامی شہرت کے حامل ہوں ۔

۱ہ "A History of Western Philosophy" pages 553—55
۲ہ "A History of Philosophy" By Thilly page 270
۳ہ "Religion & Science" By Russell pages 31—41
۴ہ "A History of Western Philosophy" page.
۵ہ "Religion & Science" pages 42—43
۶ہ "A Rationalist Encyclopaedia" page 320
۷ہ Ibid page 235
۸ہ "A History of Western Philosophy" page 515
۹ہ "Religion & Science" page 42

قرۃالعین

سرزمین ایران کی قلوپطرہ

(پروفیسر عصمت اللہ جاوید - امراؤتی)

مسلک بابی کی حسین وجمیل ہیروئن قرۃ العین کا نام تاریخ مذہب سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے نیا نہیں۔ ارمغان کے جاں مرگ رومانوی انشا پرداز سجاد انصاری کو قیامت کا صرف اس لئے انتظار تھا کہ وہ قرۃ العین کے قاتلوں کا حشر دیکھنا چاہتے تھے۔

ایران میں طریق بابیہ کی اشاعت وتبلیغ میں منجملہ دیگر اسباب کے، قرۃ العین کے حسن وجمال، اس کے پر اثر استدلال، اسکی فطانت اور سب سے زیادہ اس کی والہانہ شیفتگی کا بہت بڑا ہاتھ تھا، اس کی یہ شیفتگی جنون کی حد تک پہونچ گئی اور آخر کار اسے اپنی جان سے بھی ہاتھ دھونا پڑا۔

آلوسی مفتی بغداد قرۃ العین کے بارے میں رقمطراز ہیں:-

"ماننداو احدے از رجال در فضل وکمال ندیدہ ام۔ میرزا مہدی خاں زعیم الدولہ کتاب مفتاح باب الابواب را در رد بابیہ نوشتہ ہنگامیکہ قلمش برسر نام قرۃ العین میرسد از تجلیل وستائش خود داری نمی کند۔"

ہم خواہ اس کے عقاید سے متفق نہ ہوں، خواہ اس کے اخلاق پر تہمت لگائیں لیکن اس کی انفرادی وشخصی عظمت سے انکار نہیں کر سکتے۔ ایران کی یہ حسین وجمیل ساحرہ سخنور بھی تھی اور طاہرہ اس کا تخلص تھا۔

سرزمین عجم سے متعدد فتنے اٹھے۔ مزدک، ابومسلم خراسانی، ماہ نخشب کے موجد ابن مقنع یہ آفرید، سند باد مجوسی، ابن المقفع استاذ سیسو، جاو[illegible]، بابک خرمی، افشین، اور حسن بن صباح انھیں میں ایک بابیوں اور بہائیوں کا بھی مسلک تھا۔

داعیۂ عجم کی ان افسانہ خیز شخصیتوں کی طویل فہرست میں قرۃ العین صف اول میں جگہ پانے کی مستحق ہے، بلکہ اس کا نام ہیلن، سیفو، قلوپطرہ اور میری انٹونیٹ کے ساتھ لینا چاہئے جن کے حسن کی سحر کاریوں اور ذہانت کے واقعات سے تاریخ عالم کے اوراق بھرے پڑے ہیں۔

قرۃ العین کا نام فاطمہ ہے، کنیت ام سلمہ اور لقب زکیہ۔ مدیر آزنگ ہفتہ وار نے اس کا نام زریں تاج خانم لکھا ہے۔ وہ شیعی اخباری علماء کے ایک شریف مذہبی گھرانے میں بمقام قزوین ۱۸۱۴ء میں پیدا ہوئی۔ اس کے والد کا نام ملا صالح برغانی تھا۔ ملا صالح کے دو بھائی ملا محمد تقی اور ملا محمد علی ایران بھر میں اپنے علم وفضل کے لئے مشہور ومعروف تھے اور فتح علی شاہ قاچار کے زمانہ سے قزوین میں جاگزیں تھے۔ قرۃ العین کے مذہبی رجحان کو (جس نے آگے چل کر جنون کی شکل اختیار کر لی تھی) سمجھنے کے لئے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس دور کی اور اس کے خاندان کی مذہبی فضا کا سرسری طور پر جائزہ لیا جائے۔

اس زمانہ میں شیخ احمد احسائی کے ہاتھوں فرقۂ شیخی کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ شیخ احمد احسائی، ملا صدر الدین محمد ابراہیم کا (جو ملا صدرا کے نام سے مشہور ہے) شاگرد تھا، یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ سرزمین ایران میں اسلام کی آمد کے بعد سامی اور آریائی ذہنیتوں کے

ارتباط سے ایک نئی ذہنی نسل پیدا ہوگئی تھی جس نے ایک طرف زبردست علماء دین اور فلاسفہ پیدا کئے اور دوسری طرف الوہیت، نبوت اور امامت کے مدعیوں کو بھی پیدا کیا۔

حضرت علی کی زندگی ہی میں ایک یہودی نومسلم کے ہاتھوں جو حضرت علی کی ربوبیت کا بیج بویا گیا تھا اسے سرزمین ایران میں فرقۂ نصیریہ کی شکل میں پھولنے پھلنے کا موقع ملا۔ تناسخ، حلول اور رجعت آریائی نسل کے محبوب عقاید ہیں، راوندیہ اور باطنیہ کے اساس بھی اسی عقیدۂ تناسخ پر تھی۔ شیخ احمد احسائی نے بھی "جسم ہورقلیائی" کا عقیدہ پیش کیا جو ایرانیوں کے لئے نیا نہیں تھا۔ اس لئے کہ اسکی بنیاد بھی تناسخ پر قایم ہے۔ اس عقیدہ کی رو سے مرنے کے بعد انسان کے افکار اور کردار کی ممتاز خصوصیات ایک معلق دنیا میں برقرار رہتی ہیں اور روح وہاں اس موقع کی منتظر رہتی کہ کوئی مناسب مادی جسم ملے تاکہ وہ اس میں حلول کرکے دوبارہ دنیا میں آسکے۔ ہمیں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ اس وقت ایران میں امام معہود کا عقیدہ شیعہ مذہب کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا تھا اور شیعہ حضرات بارھویں امام کے ظہور کے شدت سے منتظر تھے۔ اسی ماحول اور اسی فضا میں شیخ احمد احسائی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ وہ امام مہدی کی آمد کے لئے درمیانی واسطہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اب فاطمہ کے خاندان کی مذہبی فضا کی طرف آیئے۔ فاطمہ کے چچا جو آگے چل کر اس کا خسر بنا) ملا محمد تقی نے شیخ احمد احسائی کے عقاید کو اسلامی عقاید کے منافی قرار دے کر اسے کافر ٹھہرایا تھا۔ ملا محمد تقی اور اس کے بھائیوں نے دو دینی مدرسے بھی قایم کئے تھے۔ ایک عام طلبہ کے لئے اور دوسرا اپنے ہی خاندان کے لئے جو مدرسہ اس خاندان کے لئے مخصوص تھا اس میں اس خاندان کے افراد کے درمیان مذہبی مباحثے ہوا کرتے تھے۔ فاطمہ بھی جو آگے چل کر قرۃ العین کے نام سے مشہور ہوئی، ان مباحث میں شریک ہوا کرتی تھی۔ اس طرح اس نے بہت جلد علوم دینی میں دستگاہ حاصل کرلی۔ وہ بچپن ہی سے اصطلاحات دینی اور احادیث و اخبار میں دلچسپی لینے لگی تھی اور ان میں مہارت تامہ حاصل کرلی تھی۔ پاس پڑوس والے بھی اس کی حیرت انگیز قابلیت سے متاثر تھے، یہاں تک کہ کچھ عورتیں بھی مذہبی و فقہی مسایل میں اس سے مشورہ کرنے لگیں۔

ملا محمد تقی جیسا کہ کہا جا چکا ہے شیخی جماعت سے دشمنی مول لے چکا تھا۔ لیکن خود فاطمہ کا باپ ملا صالح مرنجان و مرنج انسان تھا اس نے اپنے مذہبی "تعصب" کے باوجود شیخیوں کے خلاف دشمنی کا اعلان نہیں کیا بلکہ وہ اس ہنگامۂ دار و گیر سے دور ہی رہا اور اپنی زندگی گوشہ میں گزار دی۔ لیکن فاطمہ کا چھوٹا چچا یعنی ملا محمد علی، شیخ احمد احسائی سے کافی متاثر تھا، بلکہ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ شیخی عقاید کی دعوت و تبلیغ کے لئے اس سے اجازت بھی طلب کی تھی۔

فاطمہ کی ذہنی نشو و نما ایسے مذہبی ماحول میں ہوئی جس میں دو عناصر کام کر رہے تھے، ایک امام غائب کے ظہور کا صرف وعدہ تھا اور دوسرا اس کا حقیقی ظہور۔ گو فاطمہ فطرت سے ذہنی و اعتقادی لے کر آئی تھی، لیکن اس کا رجحان مذہبی سے زیادہ شاعرانہ تھا۔ وہ اپنے خواب ٹھوس شکل میں دیکھنے کے لئے بے قرار تھی۔ ملا محمد علی کے عقاید نے اس کی افتاد طبیعت کی پشت پناہی کی اور اس نے اپنے چچا کے توسط سے شیخیوں کے عقاید میں دلچسپی لینی شروع کی۔

۱۸۲۸ء میں شیخ احمد احسائی کا انتقال ہو چکا تھا اس کے بعد اس کا شاگرد سید کاظم رشتی شیخیوں کا سالار کارواں بنا۔ فاطمہ نے سید کاظم رشتی سے خط و کتابت شروع کی اور شیخی عقاید کے متعلق معلومات فراہم کیں۔ سید کاظم نے فاطمہ کے طرز نگارش اور اس کے سوالات کی نوعیت سے اس کی ذہانت اور تبحر علمی کا اندازہ لگا لیا اور ازراہ تشویق اپنے خطوں میں اسے "یا قرۃ العین" (اے آنکھ کی ٹھنڈک) کہکر مخاطب کرنا شروع کیا اور اس طرح فاطمہ، قرۃ العین کے نام سے مشہور ہوگئی۔

جیسا کہ کہا جا چکا ہے، بچپن ہی سے قرۃ العین میں ذہانت کے آثار پائے جاتے تھے۔ ملا محمد تقی نے اپنی بھتیجی کی ذہانت و جمال سے متاثر ہوکر اسے اپنے بیٹے ملا محمد کے لئے انتخاب کیا اور قرۃ العین، ملا محمد کی زوجیت میں آگئی۔ اس سے قرۃ العین کے تین بچے ہوئے۔ دو لڑکے

اور ایک لڑکی۔

قرۃ العین اصول شیخی سے رفتہ رفتہ اس قدر متاثر ہوئی کہ اب اس کے لئے خاموش رہنا مشکل ہوگیا اور وہ گھر والوں کے سامنے اس عقیدہ کا اظہار کرنے لگی، چونکہ اس کے اور اس کے شوہر و خسر کے عقاید میں اختلاف تھا اس لئے آئے دن گھر میں تو تو میں میں ہونے لگی، رفتہ رفتہ نوبت مار پیٹ تک پہونچی۔

اس تشدد نے قرۃ العین کے ذہن میں زبردست ردِّ عمل پیدا کیا اور وہ اپنے شوہر حتیٰ کہ اپنے بچے چھوڑ کر میکہ آرہی۔ اس زمانہ میں سید کاظم رشتی کربلا میں تھا اور خود کو امام مہدی کا درمیانی واسطہ ظاہر کر چکا تھا۔ اتفاق کی بات کہ گھر والوں نے جو قرۃ العین کے عقاید سے پریشان تھے یہ تجویز پیش کی کہ اسے عتبات عالیہ کی زیارت کے لئے بھیجا جائے۔ انھوں نے یہ سوچا تھا کہ شاید سیر و تفریح سے اس کے جنون میں کچھ کمی آجائے گی۔ جب قرۃ العین کربلا پہونچی تو سید کاظم کا انتقال ہو چکا تھا۔ سید کاظم کی بیوی نے اس کی آؤ بھگت کی۔ اس کے بعد قرۃ العین نے اپنے استاد معنوی کے گھر ہی میں قیام کیا اور اپنے میکے واپس جانے سے انکار کر دیا۔

سید کاظم رشتی کی وفات کے بعد اس کے متبعین اطراف و جوانب میں باصطلاح خود کسی "شمس حقیقت" کی تلاش میں مارے مارے پھر رہے تھے جو سید کاظم کا جانشین ہو۔ انہی میں ایک شخص ملا حسین بشرویہ تھا۔ قرۃ العین نے ملا حسین سے بذریعہ خط درخواست کی تھی کہ اگر شاید مقصود ہاتھ لگے تو مجھے اس کی اطلاع ضرور دینا۔ اسی زمانہ میں سید علی محمد باب نے جو کربلا میں سید کاظم کی تقریریں سن چکا تھا، شیراز میں ۲۳ مئی ۱۸۴۴ء کو یہ دعویٰ کیا کہ میں خود وہ واسطہ ہوں جس کا انتظار کیا جا رہا ہے۔ بعض شیخیوں کی طرح ملا حسین بشرویہ نے بھی اسے "شمس حقیقت" یا قرۃ العین کے الفاظ میں "شاہد مقصود" سمجھ لیا اور اسے قرۃ العین کا خط بھی دکھایا۔ اس کے بعد باب نے قرۃ العین کو ایک خط لکھا۔ اس خط نے تازیانے کا کام کیا اور قرۃ العین نے جو ذہنی طور پر اس صورت حال کی بے قراری سے منتظر تھی، باب میں اپنے خوابوں کی تعبیر دیکھی، غالباً اسی زمانہ میں اس نے ظہور باب در قصیدے لکھے جن کے بعض اشعار یہ ہیں:-

ہر یار عشق تو ماندہ ام زکسی ندیدہ عنایتی — بفریبم بنما نظر تو کہ بادشاہ ولایتی

شمس الٰہی جلوہ گر گردید جان عاشقاں — در ہوائی طلعتش چوں ذرہ رقصاں آمدہ

اس کے بعد باب کی تعریف میں اس نے کئی اشعار لکھے، چونکہ باب نے اسے طاہرہ کے لقب سے سرفراز کیا تھا اس لئے اس نے اپنے لئے طاہرہ تخلص تجویز کیا۔ اسی سلسلہ میں ایک ترکیب بند بعنوان "سرنوشتہ من" کے چند بند ملاحظہ کیجئے:-

اے بسر زلف تو سودائی من — وز غم ہجران تو شوغائی من

لعل لبت شہد مصفائی من — عشق تو بگرفت سراپائی من

من شدہ تو آمدہ برجائی من

گرچہ بسے رنج غمت بردہ ام — جام پیاپے ز بلا خوردہ ام

سوختہ جانم اگر افسردہ ام — زندہ دلم گرچہ زغم مردہ ام

چوں لب تو ہست مسیحائے من

گنج منم، بانیٔ مخزن توئی، — سیم منم صاحب معدن توئی،

دانہ منم، صاحب خرمن توئی — ہیکل من چیست اگر من توئی

گر تو منی چیست ہیولائے من

اسی نظم کے ایک بند کے دو آخری مصرعے یہ ہیں:-

تا تو منی، من شدہ ام خود پرست — سجدہ کنم من شدہ اعضائی من

بابیوں کے شوقِ شہادت کی تصویر اس بند میں دیکھئے :-

عشق بہر لحظہ ندا میکند بر ہمہ موجودہ صدا میکند
ہر کہ ہوائے رہ ما می کند گر حذر از موج بلا میکند
پا ننہد برلب دریائے من[1]

سید علی محمد باب کے داعی محمد علی بسطامی سے ملاقات کے بعد قرۃ العین نے علی الاعلان بابی مسلک کی تبلیغ شروع کر دی۔ اس سے مسلمانانِ کربلا میں کافی ہیجان پیدا ہوا اور ایک رات انھوں نے سید کاظم کے مکان پر جس میں قرۃ العین بھی فروکش تھی، پتھراؤ کیا۔ عراق کے عامل اعلیٰ نے کشت و خون سے بچنے کے لئے قرۃ العین کو کربلا سے بغداد بھیج دیا۔ بغداد میں قرۃ العین شیخ محمد شبل کے گھر گئی، اور چونکہ یہاں بھی اس نے تبلیغ جاری رکھی اس لئے اسے سرکاری طور پر محمود آفندی کے مکان میں رہنے پر مجبور کیا گیا۔ وہ بادلِ ناخواستہ ملا حسین بشرویہ کی ماں، بہن اور اپنے چند ہم مشربیوں کے ساتھ اس مکان میں اٹھ آئی۔

قرۃ العین کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے عقاید میں سید باب سے بھی دو قدم آگے تھی اور عوام باب اور اس کے پیروؤں کو گالیاں دیا کرتے تھے۔ پھر چونکہ اصول شیخی کے مطابق شیعۂ کامل (بابی خود کو شیعہ کامل گردانتے تھے) کو گالی دینے والا کافر ہے۔ اس لئے قرۃ العین نے بطور ردعمل اپنے پیروؤں کو حکم دیا کہ وہ عام لوگوں سے سودا نہ کریں اور ان کے ہاتھ کی کوئی چیز نہ کھائیں۔ پھر آگے چل کر اس نے اس بات کا اعلان کیا کہ وہ حضرت فاطمہ الزہرا کا مظہر ہے، چونکہ بابیوں کا مقاطعہ عام مسلمین سے ناقابل عمل تھا اس لئے قرۃ العین نے اپنے پیروؤں کو اجازت دی کہ [illegible] عام لوگوں سے چیزیں ضرور خرید سکتے ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ چیزیں خرید کر پہلے اس کے سامنے لایا کریں تاکہ وہ ان چیزوں پر نگاہ ڈال کر انھیں پاک کر دے۔

اس نے بغداد میں مکمل طور پر پردہ تو ترک نہیں کیا البتہ وہ اپنے خاص خاص مریدوں کے سامنے بے پردہ آنے لگی۔ جب اس کی شدت سے مخالفت ہوئی تو وہ اپنے عام مریدوں کے سامنے بھی آنے لگی جس کی تفصیل آگے آئے گی۔

مدیر آہنگ لکھتے ہیں :-

"قرۃ العین زنے است کہ در ایران ظلمانی صد واند سال پیش (سو سال سے کچھ پہلے) رفع حجاب کرد ... مورخین بے طرف (یعنی غیر جانبدار) اقدام شہورانۂ قرۃ العین را در رفع حجاب وظہورش را در جلسات رجال ستودہ اند۔"

کچھ لوگوں نے اس کی بے پردگی کو پسند نہیں کیا اور اس کے دلایل کو غیر تشفی بخش سمجھ کر سید علی باب سے رجوع کیا۔ انھوں نے ایک خط سید کاظم رشتی کے ایک قرابت دار کے ہاتھ باب کے نام بھیجا۔ یہ خط باب کو ماکو میں جہاں وہ قید تھا ملا اور وہیں سے اس نے جواب میں قرۃ العین کے اقدام کو سراہا اور اس کے مخالفین کو سخت سست کہا۔ یہ خط پڑھ کر کچھ لوگ تو طریق بابیہ ہی سے کنارہ کش ہو گئے لیکن اکثر کے دلوں میں قرۃ العین کی عزت دو بالا ہو گئی۔

چونکہ بغداد میں قرۃ العین سنی و شیعی علماء سے مسلسل مناظرے کیا کرتی تھی۔ اس لئے اس کے خلاف علماء و جمہور نے صدائے احتجاج بلند کی اور آخر کار اسے سرزمین عراق سے ایران روانہ کر دیا گیا۔ وہ کرمان شاہ پہونچی۔ وہاں بھی اس نے دعوت وہاں بھی اس نے دعوت و تبلیغ جاری رکھی جس کی وجہ سے وہاں کے لوگوں میں بھی کافی ہیجان پھیل گیا۔ انجام کار قرۃ العین کے رشتہ داروں نے حکومت کے سپاہیوں کی مدد سے اسے راتوں رات کرمان شاہ سے ہمدان پہونچایا۔ یہاں بھی کافی شور و غوغا ہوا اس لئے اس کے بھائی اسے قزوین لے آئے۔ جب قرۃ العین، قزوین لوٹی تو لوگوں میں کافی جوش و خروش تھا، اکثر لوگوں نے اس کا گرمجوشی سے استقبال کیا

---

[1] اس بند میں شستگی ہے لیکن حافظ کا یہ مشہور شعر: "اگر آں ترک شیرازی" بھی اس سے بری نہیں۔

کچھ لوگ اس پر فریفتہ ہو گئے اور اس کی مقبولیت میں کافی اضافہ ہوا۔

قرۃ العین کا خسر حاجی محمد تقی اپنی بھتیجی کی بدنامی اور اسلامی عقاید کی پامالی برداشت نہ کر سکا، چونکہ اس کی نظر میں اس فتنہ کی جڑ شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی اور سید علی محمد باب تھے اس لئے اس نے ان پر کافی زور شور سے حملے کئے۔ اس نے قرآن و احادیث کی روشنی میں اپنی بھتیجی سے تبادلۂ خیالات بھی کیا اور اسے ان گمراہ کن عقاید سے باز رہنے اور اپنے بیٹے ملا محمد کے گھر واپس چلنے کے لئے کہا لیکن قرۃ العین نے ایک نہ مانی۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ چونکہ حاجی محمد تقی، شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی اور سید باب جیسے شیعیان کامل کو بُرا بھلا کہتا ہے، اس لئے وہ کافر ہے اور اس کی ایک کافر سے کسی صورت میں نہیں بن سکتی۔

ایک دن کچھ لوگ سید باب کے کسی نئے پیرو کو پکڑ کر ملا محمد تقی کے سامنے لائے تو اس نے اس کو کافی زد و کوب کیا۔ اس واقعہ سے پیروانِ باب میں کافی اشتعال پیدا ہوا اور انھوں نے تہیہ کر لیا کہ وہ ملا محمد تقی کا کام تمام کر دیں گے۔ اس واقعہ کے چند روز بعد باب کے ایک متعصب پیرو سید صالح شیرازی نے سنہ ۱۸۴۷ء میں مُلا کا سر نیزے سے زخمی کر دیا اور ایک وار منھ پر کیا جس سے زبان پھٹ گئی، مُلا اس حملہ سے جانبر نہ ہو سکا۔

کہا جاتا ہے کہ یہ قتل قرۃ العین کی شہ پر ہوا تھا۔ اس لئے اس کے خلاف کافی اشتعال پھیل گیا، اور انھوں نے حکومت وقت پر دباؤ ڈالا کہ قاتلوں کو سزا دی جائے۔ چنانچہ ملزمین کو نظر بند کیا گیا، سید صالح شیرازی نے اقبال جرم کیا۔ مزید تحقیقات ہوئی بعد چھ ملزمین کو گرفتار کر کے طہران بھیجا گیا۔

ملا محمد اپنی بیوی قرۃ العین کے خون کا پیاسا تھا، اس لئے قرۃ العین نے باب کے ایک جانثار پیرو میرزا حسین علی نوری کو خط لکھا اور اس سے مدد مانگی۔ میرزا حسین علی نے میرزا ہادی علی کو مدد کے لئے بھیجا جو قرۃ العین کو اس کی پناہ گاہ سے کسی نہ کسی طرح نکال لایا اور دور کے پُرپیچ راستہ سے اندرماں پہونچا دیا۔ کچھ دنوں کے بعد پیشوایانِ باب نے شاہرود کے قریب بدشت میں ڈیرہ ڈالا اور دو چھاؤنیاں ایک اپنی اور دوسری قرۃ العین اور میرزا حسین علی نوری کی سرپرستی میں قایم کی گئیں۔ اس کے بعد بابیوں نے سید باب کو ماکو کے قید خانے سے چھڑانے کی کوشش کی ناکام ہوئے اور روس کی سرحد میں بھاگ کر پناہ لی۔

بابیوں کو جب کبھی کوئی مشکل پیش آتی یا کوئی پیچیدہ مسئلہ سامنے آتا تو قرۃ العین اس کی گرہ کشائی کرتی اور نئی تجویزیں پیش کرتی۔ ایک دن کچھ پیروانِ باب اس سے مشورہ طلب کرنے کے لئے اکٹھا ہوئے۔ قرۃ العین اس دن بہترین لباس زیب تن کئے ہوئے تھی اور پردہ کے پیچھے سے اپنے منصوبوں کا جایزہ لے رہی تھی۔ ناگہاں اس کے اشارۂ ابرو سے پردہ ہٹا دیا گیا اور وہ ایک افسانوی ہیروین کی طرح سامنے آ گئی۔ کچھ لوگوں نے تو ہاتھوں سے چہرے ڈھانپ لئے۔ کچھ لوگ بھاگ گئے لیکن چند افراد وہیں جمے رہے اور ان پر چند لمحوں تک "چوں پردہ برافتد نہ تو مانی و نہ من"۔ کی کیفیت طاری رہی۔

قرۃ العین نے انھیں اور زیادہ فریفتہ کرنے کے لئے غمزہ و ناز سے بھی کام لیا۔ ملا حسین نوری نے یہ حالت دیکھ کر اس نے اپنی عبا اس کے کندھوں پر ڈال دی اور باہر لے گیا۔ اس منظر کا تصور کر کے آپ قرۃ العین کے یہ اشعار پڑھئے اور تھوڑی دیر کے لئے فرض کیجئے کہ قرۃ العین نے یہی اشعار اس وقت سامعین کے سامنے پڑھے تھے:۔

اگر بباد دہم زلف عنبر آسا را　　　اسیر خویش کنم آہوانِ صحرا را
وگر بہ نرگسِ شہلائے خویش سرمہ کشم　　　بروز تیرہ نشانم تمام دنیا را
برائے دیدن رویم سپہر ہر دم صبح　　　بروں برآورد آئینۂ مطلا را
گذار من بکلیسا اگر فتد روزے　　　بدین خویش برم دخترانِ ترسا را

کچھ لوگ ملا محمد قدوس کے پاس پہونچے اور اس کے سامنے اس واقعہ کی مذمت کی۔ یوں تو باب نے قرۃ العین کو بے پردگی کی

اجازت دے دی گئی تھی لیکن ملا محمد قدوس نے دلوں میں کچھ شکوک پیدا کر دئے - جب قرۃ العین کو اس کی اطلاع ملی تو اس نے اپنی نگاہ کا تیر قدوس پر بھی آزمانا چاہا - اس نے اپنے دو وفادار ساتھیوں کو قدوس کے پاس بھیجا، انھوں نے قدوس سے کہا :- "آپ قرۃ العین کو خواہ مخواہ برا بھلا کہتے ہیں - آپ ان سے ملئے اور مناظرہ کیجئے - ہارنے والا جیتنے والے کی پیروی کرے گا، اگر آپ نہیں مانیں گے تو ہم یہاں سے ٹلنے والے نہیں ہیں، چاہے آپ ہمیں جان سے کیوں نہ مار ڈالیں"۔

آخر کار، رفع شر کے خیال سے یہ طے پایا کہ قدوس، قرۃ العین سے ملے، اسے کیا معلوم تھا کہ اس کا مد مقابل ایک "ترک غمزہ زن" ہے، جس کے پاس دام گیسو، تیر نگاہ اور شمشیر ابرو کے علاوہ دلفریب طرز استدلال کے دشنہ و خنجر بھی ہیں - مختصر یہ کہ مناظرہ ہوا، اور قرۃ العین نے "جھوٹ کہہ دو تو یقین آجانے والے" انداز میں ایسی تقریر کی کہ حریف نے سپر ڈال دی - اس نے کہا :-

"از روئے خبرہا و حدیث | مہدی باید حقایق را بمردم بیاموزد و در برابر او آئینہا و کیشہائے پیمبران بے ارزش ہست"

(اخبار و احادیث کی رو سے مہدی کو چاہئے کہ وہ حقایق کی تعلیم دے اور اس کے مقابلہ میں سابق پیغمبروں کی شریعتیں بے وقعت ہیں)

اس نے کہا :-

"از آنجا ئیکہ باب قایم است، قایم حق دارد در آئین و کیش ہا دست برد چوں قایم ہنوز کتاب خود را نیاورد وہ ایں زمان فطرت است و ہمہ تکلیف ہا از گردن مردم افتاد است"۔

(چونکہ باب قایم ہے اسے حق پہونچتا ہے کہ وہ شریعت میں تصرف کرے - چونکہ قائم پر ابھی کوئی کتاب نازل نہیں ہوئی اسلئے یہ زمانہ زمانِ فطرت (دو پیغمبروں کی بعثت کا درمیانی زمانہ) ہے اس لئے لوگوں پر سے تمام تکلیفات شرعی اُٹھا دی گئی ہیں) -

اس موثر تقریر کا کافی اثر ہوا - کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد تمام مرد و زن جو وہاں موجود تھے محو اختلاط ہو گئے اور دادِ عیش دینے لگے - یہاں تک کہ بابیوں کے مستند مورخ حاجی مرزا جانی نے جو اس منظر کی تاب نہیں لاسکا، اپنی کتاب نقطۃ الکاف میں اس کی مذمت کی ہے، اس واقعہ کے بعد قرۃ العین کھلم کھلا ملا محمد قدوس کے ساتھ ایک ہی کجاوہ میں بیٹھ کر سیر کرنے لگی۔

جب بدشت کے لوگ ان حیا سوز واقعات کو دیکھ دیکھ کر تنگ آگئے تو ایک رات انھوں نے کافی شور مچایا اور بابی بدشت سے نقل مکانی کرنے پر مجبور ہو گئے لیکن یہ خبر چاروں طرف پھیل گئی تھی اس لئے لوگ جس شہر یا قریہ میں گئے بیک بینی و دو گوش نکال دئے گئے۔

یہ بابیوں کے لئے بڑے انتشار کا زمانہ تھا، ناصر الدین شاہ ۱۸۴۸ء میں تخت پر بیٹھ چکا تھا اس کا وزیر اعظم میرزا تقی خاں، بابیوں کا سخت دشمن تھا، اس نے بابیوں کے خلاف نہ صرف سخت اقدامات کئے بلکہ اسی کے ایما سے باب کو ۹ جولائی ۱۸۵۰ء میں پھانسی دیدی گئی - ۴۹-۱۸۴۸ء میں بابیوں نے شاہی فوجوں سے مازندران میں شیخ طبرسی کے مقام پر خونریز لڑائی لڑی اور ابتدا میں شیخ طبرسی، زنجان یزد اور سیریز میں فتوحات بھی حاصل کیں لیکن ۹ جولائی ۱۸۵۰ء میں جب باب کو پھانسی دی گئی تو ان کی کمر ٹوٹ گئی۔

شیخ طبرسی کی جنگ تاریخ میں جنگ قلعہ طبرسی کہلاتی ہے - یہ لڑائی تقریباً سات مہینے تک جاری رہی اور اس میں پیروانِ باب کافی تعداد میں کام آئے - جب بابیوں کو بری طرح شکست ہوئی تو قرۃ العین نے بمقام دڑ بھاگ جانا چاہا لیکن شاہی فوج نے دڑ کا پہلے ہی سے احاطہ کر لیا تھا - مختصر یہ کہ قرۃ العین گرفتار ہوئی اور اسے طہران بھیجا گیا، جہاں اسے میرزا محمود خاں کلانتر کے مکان میں نظر بند کر دیا گیا اس کا قیام بالاخانہ پر تھا، وہاں بھی وہ راتوں میں سیڑھی کی مدد سے باہر آنے جانے لگی اور بابیوں سے ربط ضبط قایم رکھا - اسکے بعد ایک ایسا واقعہ پیش آیا جو بابیوں کے حق میں سم قاتل ثابت ہوا - ہوا یہ کہ جب بابیوں کا جانی دشمن یعنی ناصر الدین شاہ کا وزیر اعظم میرزا تقی خاں کو حاجب الدولہ حاجی علی خاں نے ۹ جنوری ۱۸۵۲ء کو قتل کیا، تو بابیوں نے کافی خوشیاں منائیں اور چونکہ باب کو اسی نے قتل کروایا تھا اس لئے انھوں نے اس کی موت کو انتقام ربانی سے تعبیر کیا، ان کی ہمتیں بڑھ گئیں اور ان میں سے تین چیدہ آدمیوں نے

۱۵ر اگست ۱۸۵۲ء کو ناصر الدین شاہ پر قاتلانہ حملہ کیا مگر ناکام رہے۔
ناصر الدین شاہ نے اس واقعہ کے بعد بابیوں کی بیخ کنی کا تہیہ کر لیا اور تقریباً ۲۸ ممتاز پیشوایانِ باب کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔
ناصر الدین شاہ، قرۃ العین کو نہیں بھولا تھا، لیکن چونکہ یہ نوجوان بادشاہ ایک عورت کے خون سے اپنا دامن داغدار کرنا نہیں چاہتا تھا اس لئے اس نے دو آدمی حاجی ملا محمد اندرمانی کو قرۃ العین کے لئے اب زندگی میں کشش ہی کیا رہی تھی، اس کا محبوب ہیرو جامِ شہادت نوش کر چکا تھا، اس کے جانباز ساتھی ایک ایک کر کے رخصت ہو گئے تھے، اب وہ تھی اور اس کے خوابوں کی لٹی ہوئی دنیا، وہ اپنے عقاید پر اڑی رہی، اور نتیجہ یہ ہوا کہ ایک رات حکومت کے کارندے اسے محمود خاں کلانتر کے مکان سے باغ ایلخانی لے گئے (یہ وہی مقام ہے جہاں بقول مدیر آژنگ آج کل "بانک ملی" (ریزرو بینک) کی عمارت قایم ہے) اور عزیز خاں نے جو بابیوں کا پیچھا کرنے اور انھیں قتل کرنے پر مامور تھا، قرۃ العین کی گردن میں ایک بڑا رومال باندھا اور اسے ایذائیں دے دے کر اور گلا گھونٹ گھونٹ کر مار ڈالا، اس کی لاش قریبی کنوئیں میں ڈال دی گئی۔ یہ واقعہ ۱۸۵۲ء میں پیش آیا۔ اس وقت بقول مصنف "ظہور الحق" قرۃ العین کی عمر صرف ۳۶ سال تھی۔
قرۃ العین، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، شاعرہ بھی تھی لیکن صاحب دیوان نہ تھی، اس کے اکثر اشعار اس کے مذہبی معتقدات کی ترجمانی کرتے ہیں جس سے اس کے خلوص اور والہانہ شیفتگی کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معتقدین نے بہت سے اشعار اس کے نام سے منسوب کر دئیے ہیں۔ مثلاً ایک ترکیب بند اس کے نام سے منسوب ہے جس میں ہر بند کے پہلے چار مصرعے بحر ہزج مسدس محذوف میں ہیں اور آخری دو مصرعے بحر متقارب مثمن اثلم میں ہیں، جس کا التزام فارسی جدید شاعری میں کیا جاتا ہے مثلاً:-

بود سوئی تو ام راز نہانی ... کہ زانم ہست عیش و کامرانی
شدم چوں آشنائی یار جانی ... بزم خالی از بیگانہ تو،
ای ماہ رویم ای مشک مویم
یارم توی تو ای شہریارم

اس نظم کے اکثر اشعار خارج از وزن ہونے کے علاوہ بندش الفاظ کے لحاظ سے بھی سست ہیں اس لئے قرۃ العین سے اس کی نسبت رد کر دی گئی۔ ایک نظم بعنوان "عید آمد" کو مؤلف زنان سخنور نے اس بنا پر رد کیا کہ وہ "طرح نوی" میں ہے۔
اس سلسلہ میں مدیر آژنگ کی رائے ملاحظہ کیجئے:-
"اشعار زیادے فعلا در دست است کہ بہ قرۃ العین نسبت می دہند۔ ولی اغلب آنہا اثر شعرائے دیگر است۔ ولی تردیدی نیست کہ خود قرۃ العین نیز اشعار شیوائے دارد و بسیارے از آنہا را کسانی کہ با شعر فارسی سروکار دارند می شناسند۔"
بہرحال چونکہ قرۃ العین کے اکثر اشعار میں اس کے بابی عقاید کی ترجمانی ملتی ہے اس لئے نامناسب نہ ہوگا اگر بابی مسلک کی مقبولیت، پیروانِ باب کے سرفروشانہ جذبے اور بابی عقاید کی ترجمانی ملتی ہے اس لئے نامناسب نہ ہوگا اگر بابی مسلک کی مقبولیت پیروانِ باب کے سرفروشانہ جذبے اور بابی عقاید سے متعلق اڈورڈ براؤن کے خیالات کا یہاں اعادہ کیا جائے، وہ لکھتا ہے :-
"تعزیوں کا ایک اثر یہ بھی ہوا ہے کہ ان سے اکثر ایرانیوں میں شوق شہادت کا جذبہ پیدا ہو گیا" ــــ پادری نیپئر مالکم نے اپنی بیش بہا کتاب "ایک ایرانی شہر میں پنج سالہ قیام" میں بابی اور بہائی شہیدوں کی بہادری و استقلال کا جو بے لاگ بیان پیش کیا ہے وہ کہیں اور نہیں ملتا، ایک اور مشنری نے مجھ سے اپنا ایک چشم دید دلچسپ واقعہ بیان کیا کہ اس شہر کے خاص مجتہد نے شرک کے الزام میں چند

بابیوں کے قتل کا حکم صادر کیا تھا۔ چونکہ اس مشنری کے مجتہد سے دوستانہ تعلقات تھے اس لئے اس نے ہمت کرکے ان بابیوں کی طرف سے سفارش کر دی۔ شروع میں مجتہد کو یہ دخل در معقولات بہت بُری لگی، لیکن جب ان سے اس مشنری نے کہا :۔
"کیا آپ سمجھتے ہیں کہ اس فرقہ کی غیر معمولی مقبولیت اس وجہ سے ہے کہ اس کے مذہبی اصول اعلیٰ پایہ کے ہیں ؟ کیا اس کی وجہ ان لوگوں کا (جنھیں آپ اور آپ کے ہم مشرب محض ان کے عقاید کے لئے سزائے موت دیتے ہیں) والہانہ جذبہ سرفروشی نہیں ؟ اگر ابتدا ہی سے بابیوں کو سخت سزائیں نہ دی جاتیں جنھیں ان لوگوں نے ہنستے کھیلتے قبول کیا تھا تو کیا آج ان کی تعداد اتنی زیادہ ہو جاتی یا اس لئے اگر آپ ایک بابی کو سزائے موت دیتے ہیں تو اس کی جگہ سو نئے بابی اُٹھ کھڑے ہوتے ہیں"۔ مجتہد کچھ دیر تک سوچتے رہے، پھر کہا :۔ "تم ٹھیک کہتے ہو، میں ان لوگوں کی جان بخشی کر دوں گا .... اکثر بابی شہداء اشعار گنگناتے ہوئے جل کر ہو جلتے تھے۔ جب سلیمان خاں کو آگ میں ڈالا گیا تو وہ یہ شعر گا رہا تھا :۔

یک دست جام بادہ و یک دست زلفِ یار   رقصے چنیں میانۂ میدانم آرزو ست

اسی طرح جب ایک پر جلاد نے تلوار کا وار کیا اور وار خالی جانے کی وجہ سے سر کے بجائے اس کی پگڑی زمین پر گر پڑی تو وہ یہ شعر پڑھ رہا تھا :۔

ای خوش آں عاشق سرمست کہ در پائے حبیب   سر و دستار نداند کہ کدام اندازد"

وہ آگے چل کر لکھتے ہیں :۔ " بابیت اپنی ابتدائی اور اصلی شکل میں انتہائی مبالغہ آمیز شیعیت تھی اور باب، امام غائب حضرت مہدی کا دروازہ تھے۔
رفتہ رفتہ وہ خود کو امام غائب ہی سمجھنے لگے، پھر وہ "نقطہ" یعنی وجود اعلیٰ کا حقیقی مظہر بن گئے اور ان کے خاص خاص مرید آئمہ علیہم السلام کے اوتار بن گئے۔
باب کی تمام تحریروں میں سب سے زیادہ قابل فہم اور مربوط تصنیف ان کی فارسی کتاب "بیان" ہے جن کے ۱۹ ابواب میں صرف یہی عقیدہ پیش کیا گیا ہے کہ اسلامی دور کی تمام سربرآوردہ شخصیتیں دنیوی زندگی کے اس مادی چکر میں بار بار رجعت کرتی ہیں چنانچہ اولین بابی مورخ حاجی مرزا جانی نے جو خود ۱۸۵۲ء کے مظالم کا شکار ہوا تھا "نقطۃ الکاف" میں میدان کربلا اور شیخ طبرسی کا ایک طویل موازنہ کیا ہے اور آخر الذکر کی برتری ثابت کی ہے۔
ایڈورڈ براؤن نے اپنی کتاب "مواد تحقیق در مذہب بابیہ" میں قرۃ العین کی دو نظمیں مع منظوم ترجمہ شایع کی ہیں۔ ان میں سے ایک نظم کا مندرجہ ذیل شعر انھوں نے تاریخ ادبیات ایران جلد چہارم میں پیش کیا ہے۔ جس سے قرۃ العین کے عقیدہ "حورقلیائی" پر روشنی پڑتی ہے :۔

من و عشق آں مہ خوبرو کہ چو شد صلائے بلا برو
بنشاط و قہقہہ شد فرو کہ انا الشہید بکربلا

اسی نظم کے دو اور شعر ملاحظہ فرمائیے :۔

تو و تخت و تاج سکندری، من و رسم و راہِ قلندری
اگر آں خوش است تو درخوری، دگر ایں بد است مرا سزا

لیکن نظم مذکورہ بالا کو نقل کرکے مؤلف زنان سخنور جلد دوم میں لکھتے ہیں :۔
"ایں چکامہ کہ از تذکرۃ الخواتین و چند ابیات آں از کتاب ظہور الحق گرفتہ شدہ سید احمد کسروی انتساب ایں شعر را بصحبت لاری رد کردہ است"۔

قرۃ العین نے ایک دوسری نظم میں کربلا والے مضمون کو یوں ادا کیا ہے :-

متموج آمدہ آں یمے کہ بکرہ بلاش بجرمی منظہر است بہر دمے دو ہزار وادی کربلا[1]

پیروان باب، سید باب کو خدا نہیں بلکہ "خدا آفرین" سمجھتے تھے۔ اس کی مثال مندرجۂ ذیل دو شعروں میں ملتی ہے جو اس کی نظم "مثنوی در بشارت صبح ازل" میں پائے جاتے ہیں۔ یہ مثنوی مع منظوم ترجمہ ایڈورڈ براؤن نے اپنی مذکورالصدر کتاب (مواد تحقیق در مذہب بابیہ) میں درج کی ہے :-

شدم منفعل خوانمت من خدا خدا باشد از بندگانت بہا

"انا اللہ" زناں بندگان تواند خدا باکناں چاکران تواند،

اسی خیال کو آگے چل کر بہاء اللہ کے کسی مرید نے اپنے مرشد کی شان میں کہا تھا :-

خلق گویند خدائی و من اندر غضب آیم پردہ برداشتہ مپسند کہ خود ننگ خدائی

مثنوی "در بشارت طلوع صبح ازل" کا انداز بیان یکسر روایتی ہے اس لئے اسے قلم انداز کیا جاتا ہے۔ یوں تو قرۃ العین کی اکثر نظموں میں باب کی تعریف میں عقیدتمندانہ اشعار ملتے ہیں لیکن کچھ نظمیں ایسی بھی ہیں جن میں خالص شعریت ہے۔ ایک نظم ملاحظہ کیجئے :-

گر بتو افتدم نظر چہرہ بچہرہ، رو برو شرح دہم غم ترا نکتہ بنکتہ مو بمو

از پئے دیدن رخت ہمچو صبا فتادہ ام کوچہ بکوچہ در بدر خانہ بخانہ کو بکو

در دل خویش طاہرہ گشت و ندید جز ترا صفحہ بصفحہ لا بلا پردہ بپردہ تو بتو

نظم "مظہر کبریا" کے مندرجۂ ذیل اشعار میں کس قدر موسیقیت ہے :-

در عشقت اے صنم شیفتۂ بلا منم، چند مغایرت کنی باغمت آشنا منم

پردہ بروئے بستۂ زلف بہم شکستۂ از ہمہ خلق رستۂ از ہمگاں جدا منم

شیر توئی شکر توئی شاخ توئی ثمر توئی شمس توئی قمر توئی ذرہ منم ہبا منم

---

[1] اس مضمون کو ایک بابی شاعر نبیل نے یوں باندھا ہے :-

شہدائے طلعت نار من، بدوید سوی مزار من

دل و جاں کنید نثار من کہ منم شہنشہٗ کربلا

باب الاستفسار

(۱)

فارقلیط

ایک صاحب[1] - حیدر آباد

"فارقلیط" کس زبان کا لفظ ہے اور اس کا کیا مفہوم ہے۔

(نگار) توریت یا صحفِ موسیٰ میں ایک پیغمبر کی آمد کی پیشین گوئی کا ذکر ہے جس کی تصدیق حضرت مسیح کی طرف سے بھی انجیل میں پائی جاتی ہے۔ اس پیغمبر کا ذکر عبرانی زبان میں کس نام یا اسم صفت سے کیا گیا تھا، اس کا صحیح علم نہیں، کیونکہ عبرانی زبان کی توریت و انجیل کا اصلی و صحیح نسخہ مفقود ہے۔ البتہ اس کا ترجمہ جو یونانی زبان میں کیا گیا تھا، وہ اس موعودہ پیغمبر کو لفظ "Paraclete" سے موسوم کرتا ہے۔ جب عربی میں توریت کا ترجمہ کیا گیا تو "Praclete" کو معرب کر کے فارقلیط کر دیا گیا۔

اب رہا یہ امر کہ "Paraclete" کا اصل مفہوم کیا ہے سو انجیل کے انگریزی نسخہ میں اس کا ترجمہ Comforter (تسلی دینے والا) کیا گیا ہے لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ترجمہ بالکل درست ہے کیونکہ اصلی لفظ عبرانی ہمارے سامنے نہیں ہے۔

کلام مجید کی سورۂ صفّ میں بھی اس پیش گوئی کا ذکر پایا جاتا ہے:-

"واذ قال عیسیٰ ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم مصدقاً لما بین یدیّ من التوراۃ
ومبشراً برسولٍ یاتی من بعدی اسمہ احمد"

اس آیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیسیٰ نے اپنی پیشین گوئی میں آنے والے پیغمبر کا نام احمد ظاہر کیا تھا۔ اور چونکہ رسول اللہ کا نام محمد کے علاوہ احمد بھی تھا اس لئے یہ امر قرین قیاس ہے کہ عبرانی میں جو نام بتایا گیا تھا اس کا مفہوم وہی ہوگا جو لفظ احمد کا ہے یعنی "بہت زیادہ حمد کرنے والا" اور اس کا ثبوت یونانی لفظ Paraclete سے بھی ملتا ہے، کیونکہ اس کا ترجمہ اگر Comforter صحیح ہے تو وہ بھی احمد کے مفہوم سے ملتا جلتا ہے، کیونکہ جو خدا کی زیادہ حمد کرنے والا ہوگا وہ یقیناً زیادہ امن و سکون پسند ہوگا۔

---

[1] ان کا خط گم ہوگیا، اس لئے نام درج نہ ہو سکا۔

(۲)

غالب کا ایک شعر

(محمد اسماعیل صاحب - پٹنہ)

غالب کا شعر ہے :-

تو محو پردۂ محمل مگو فرہاد در را میرم — کہ می خاید بذوق فتنہ شادروان مشکو را
بے خطر از خودی بر آلب بہ انا الصنم کشا — شیوۂ گیر و دار نیست در کنش کنشت ما

اس میں " شادروان مشکو " سے کیا مراد ہے - اور کنش کے کیا معنی ہیں - یہ لفظ عام لغات فارسی میں نہیں ملتا - یہاں تک کہ بہار عجم میں بھی نہیں ہے -

---

(نگار) " شادروان " کہتے ہیں اس قیمتی بساط کو جو امراء کے مکانوں میں فرش زمین پر بچھائی جاتی ہے -
مشکو، فارسی میں بت خانہ اور حرم خانۂ شاہی کو کہتے ہیں اور مشہور مغنی باربد کی ۳۰ راگنیوں میں سے ایک راگنی کا نام بھی یہی ہے -
فارسی میں اب ہر قصر یا شاندار عمارت کے لئے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے - اس کا تلفظ فارسی میں بضم شین بھی ہے اور بفتح شین بھی - بحالت وضاحت توصیفی و تملیکی " مشکوے " بھی لکھا جاتا ہے جیسے " مشکوئے معلیٰ " یا " مشکوے خواجہ " -
کنش، (بفتح کاف و کسرۂ نون) کے معنی عمل و کردار کے ہیں اور غالب نے اسی معنی میں یہ لفظ استعمال کیا ہے اور کہتا ہے کہ ہماری کنشت میں گیر و دار نہیں ہے، بے خطر نعرۂ " انا الصنم " بلند کر -
کنشت، آتشکدۂ پارسیان کو کہتے ہیں - جدید فارسی میں کنش کار و کنش مند (بمعنی عامل و کارگر) اسی لفظ کنش کے مرکبات توصیفی ہیں -
اسی طرح کنشت سے کنشتو اور کاشتہ کرنے کے لئے [illegible] جن کے معنی آشنان کے ہیں (ایک قسم کی خوشبودار گھاس جس کو غسل کے وقت جسم پر ملتے ہیں)

---

(۳)

دعوت فکر و نظر

(سید مجتبیٰ حسن - سہارنپور)

دعوت فکر و نظر کے سلسلہ میں آپ نے ایک شعر درج کیا تھا -

تاب جاں بخشی بے صرفہ ستم لاتا کون — وہ تو یوں کہئے کہ تجھے فکر مداواہی نہیں

اس پر بعض حضرات نے اپنے خیالات بھی ظاہر کئے تھے - کسی نے اس کو بہت بلند شعر ظاہر کیا اور کسی نے بے معنی - لیکن آپ نے اپنی رائے محفوظ رکھی تھی - خیال تھا کہ اس کے بعد کی اشاعت میں آپ اپنی رائے ظاہر کریں گے لیکن کسی وجہ سے آپ ایسا نہیں کر سکے - امید ہے کہ اس بحث میں آپ بھی حصہ لے کر اپنی صحیح رائے جلد ظاہر

فرمائیں گے۔

(نگار) اس شعر میں اختلاف رائے کا باعث لفظ بے صرفہ ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ پہلے لفظ صرفہ کی تحقیق کر لی جائے۔

صرف اور صرفہ دونوں عربی کے الفاظ ہیں، لیکن فارسی، اُردو شعراء نے بھی اس کا استعمال کیا ہے۔ اس لئے سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ عربی میں اس کا کیا مفہوم ہے۔

۱۔ صرف، عربی کا مصدر ہے اور کلام مجید میں بھی گیارہ جگہ اس کا استعمال کیا گیا ہے:۔

سورۂ فرقان = "فما تستطیعون صرفاً ولا نصراً" = [illegible] کو دور کر سکو گے اور نہ کسی کی مدد حاصل کر سکو گے (یہاں صرف کے معنی پلٹ دینے یا لوٹا دینے کے معنی میں استعمال ہوا ہے)

سورۂ فرقان = "لقد صرفناہ بینہم" = اور ہم نے بار بار اس کی صراحت کر دی ان کے درمیان۔

سورۂ یوسف = "فصرف عنہ کیدہن" = اُن کے مکروفریب پلٹ دئے، بیکار کر دئے۔

سورۂ توبہ = "صرف اللہ قلوبہم" = اللہ نے ان کے دل پھیر دئے (گمراہی کی طرف)

سورۂ اعراف = "واذا صرفت ابصارہم تلقاء اصحاب النار" = جب نگاہیں اہلِ نار کی طرف پھیر دی جائیں گی۔

سورۂ آل عمران = "ثم صرفکم عنہم" = پھر تم کو پھیر دیا یا لوٹا دیا ان کی طرف سے۔

سورۂ احقاف = "واذا صرفنا الیک نفراً من الجن" = اور جب ہم نے لوٹایا یا واپس کیا تیری طرف ایک نفر جن کا۔

سورۂ کہف، سورۂ اسرائیل = "ولقد صرفنا فی ہذا القرآن للناس من کل مثل" = ہم نے قرآن میں بہت سی مثالیں صرف (استعمال) کی ہیں۔

سورۂ طٰہٰ = "وصرفنا فیہ من الوعید" = اور ہم نے اس میں وعید یا عذاب کا ذکر یا صراحت کر دی ہے۔

سورۂ احقاف = "وصرفنا الآیات" = اور ہم نے نشانیاں بار بار لوٹائیں یا دکھائیں۔

ان آیات میں ۶ جگہ صرف کا استعمال مصدر ثلاثی کے مشتقات کی حیثیت سے ہوا ہے اور پانچ جگہ مصدر غیر ثلاثی (باب تفعیل) کے مشتقات کی حیثیت سے۔ لیکن ان تمام آیات میں لوٹانے، پلٹانے ——— رد کرنے کا مفہوم کسی نہ کسی حیثیت سے ہر جگہ پایا جاتا ہے۔

کلام عرب میں یہ لفظ اور بہت سے معنی میں بھی مستعمل ہے مثلاً:۔

۱۔ حوادث زمانہ کو صرف الدہر کہتے ہیں۔

۲۔ بہت آراستگی و تکلف کے ساتھ بات کرنے کو صرف الحدیث کہتے ہیں۔

۳۔ فضل و زیادتی کے مرتبہ کے معنی میں کہتے ہیں:۔ "لہ علیہ صرف" یہ وہ فلاں شخص سے افضل ہے۔

۴۔ توبہ و عدل کے معنی بھی احادیث سے ثابت ہوتے ہیں۔

۵۔ خالص - بے میل۔ چنانچہ "صرف الشراب" کے معنی ہیں اس نے خالص شراب پی۔ صرف بھی خالص کے معنی میں آتا ہے۔

۶۔ خرچ کرنا۔ جیسے "صرف المال" (مال خرچ کیا)۔ اس سے اور مصادر بھی عربی میں بنتے ہیں۔ مثلاً:۔ **انصراف** (لوٹ جانا، واپس چلا جانا، فروخت کرنا)۔ **تصرف** (تدبیر و عمل)۔ **تصریف** (ادل بدل کرنا)۔ اس سے صارف، صروف، صریف، مصرف، مصروف، متصرف، صراف وغیرہ مشتق ہیں۔ جس کے معنی علٰحدہ علٰحدہ ہیں۔ لیکن ان سب میں بنیادی خیال تغیر، ادل بدل، تردید، یعنی اِدھر سے اُدھر کرنے کا کسی نہ کسی حیثیت سے ضرور پایا جاتا ہے۔ چنانچہ عربی میں اس ستارہ (غالباً زہرہ) کو بھی صرفہ اسی لئے کہتے ہیں کہ جب وہ منازل قمر میں سے کسی منزل سے

گزرتا ہے تو سردی پلٹ جاتی ہے۔

عربی میں چونکہ اس کے معنی زیادتی، مرتبہ اور فضل کے بھی ہیں، اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ فارسی میں اس لفظ کے استعمال کی بنیاد زیادہ تر اسی معنی پر رکھی گئی ہے، جس کی پیروی اُردو شعراء کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔

فارسی میں صرفہ کے معنی فایدہ و فرصت کے بھی ہیں اور احتیاط و تنگی کے بھی۔ اور مختلف مصادر کے ساتھ اس کے معنی بھی بدلتے رہتے ہیں مثلاً:۔ صرفہ دادن (فرصت دینا) ۔ صرفہ داشتن (سبقت کرنا) صرفہ بُردن (غالب آنا) ۔ بہار عجم میں مختلف معنی کی مثالیں دی ہیں۔

گویا فارسی میں یہ لفظ اپنے مفہوم کے لحاظ سے محتمل الضدین ہے۔ چنانچہ درویش والہ ہروی کا شعر ہے:۔

ور شیفتۂ بادہ شوی صرفہ نگہدار　　کایں عربدہ جو سخت تنگ ظرف و غیور ست

یہاں صرفہ احتیاط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی اس کا بے جا صرف نہ کرو۔

اسی طرح تنگی خرچ کے معنی میں خواجہ نظامی لکھتے ہیں:۔

نہ بذلے کہ طوفاں درآرد بمال　　نہ صرفہ کہ سختی درآرد بحال

یا طالب آملی کا شعر ہے:۔

مکن صرفۂ مے باسراف کوش　　خم از تست چنداں کہ خواہی بنوش

یعنی صرف شراب میں تنگی سے کام نہ لو۔

غالب کا ایک شعر ہے:۔

درعرضِ شوق صرفہ نبردیم در وصال　　درشکوہائے خواہ مخواہش گرفتہ ایم

غالب نے صرفہ، احتیاط و فایدہ کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

غالب نے ایک اور شعر میں بے صرفہ کا لفظ بھی استعمال کیا ہے:۔

ہر خوں کہ عبث گرم شود در دلم افگن　　ہر برق کہ بے صرفہ جہد بر اثرم ریز

یہاں بے صرفہ بمعنی بے فایدہ و عبث استعمال ہوا ہے۔

حاکم لاہوری کا ایک شعر ہے:۔

بسکہ دارد صرفہ از ما گرد جولانِ ادا　　میرود از دست تمکیں چیدہ داماں ادا

اس شعر پر خان آرزو نے اعتراض کیا کہ صرفہ کس معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں وارستہ نے لکھا کہ حاکم لاہوری نے صرفہ بمعنی احتیاط و فایدہ استعمال کیا ہے اور اس معنی کے ثبوت میں ظہوری کا یہ شعر پیش کیا ہے:۔

صبر کے راہ شوق می گیرد　　صرفۂ جنگ در گریز مرا

دوسرا شعر فردوسی کا درج کیا:۔

ازیں صرفہ کاری شد ہیں سُود او　　کہ مذموم شد نام محمود او

(لیکن اس شعر میں صرفہ کاری کا مفہوم مکر و حیلہ ہے نہ کہ احتیاط یا بخل) ۔ تیسرا شعر محسن تاثیر کا پیش کیا:۔

نقد ہستی را برہش گر ہمہ ایثار کنم　　صرفہ از دست سر زلف تو یک مو ندہد

اس شعر میں بے شک صرفہ کا استعمال فایدہ کے معنی میں ہوا ہے۔
اُردو میں صرفہ و بے صرفہ دونوں مستعمل ہیں۔ داغ کا شعر ہے:-

نہ کر اے چارہ اگر ناحق کا صرفہ زہر دینے میں
جو مرنے کے نہیں قابل تو کیا جینے کے قابل ہوں؟

یہاں صرفہ بہ معنی "بخل و پس و پیش" استعمال ہوا ہے۔
مصحفی کا شعر ہے:-

جی دینے میں صرفہ نہ کیا ہم نے کسی سے
ہر چند کہ اس بات میں اپنا ہی زیاں تھا

یہاں بھی صرفہ کا مفہوم احتیاط و بخل ہے۔
میں نے جناب اثر لکھنوی سے بھی بے صرفہ کے استعمال کی کچھ مثالیں طلب کی تھیں، انھوں نے ایک شعر آتش لکھنوی کا لکھا

میں پیا کرتا ہوں یونہی بادۂ حُبِ علی
جس طرح بے صرفہ پی جاتا ہے دیوانہ شراب

اس شعر میں بے صرفہ بمعنی "بے اندازہ" اور "حد سے زیادہ" کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔ دوسرا شعر انھوں نے میر کا لکھا:-

دنیا ہے، بے صرفہ ہو رونے میں یا کڑھنے میں تو
نالہ کو ذکرِ صبح کر، گریہ کو وردِ شام کر

اس میں بے صرفہ، بخل، کمی و احتیاط کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔
دعوتِ فکر و نظر کے سلسلہ میں جناب اثر نے اس سے پہلے بھی ایک شعر میر کا نقل کیا تھا:-

ان صحبتوں میں آخر جانیں ہی جاتیاں ہیں
نے حُسن کو ہے صرفہ نے عشق کو محابا

اس شعر میں صرفہ غالباً افسوس یا دریغ کے معنی میں استعمال ہوا ہے یا پروا کے مفہوم میں۔

اب "دعوتِ فکر و نظر" کے شعر پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس کا سمجھنا صرف مفہوم بے صرفہ کی تعیین پر منحصر ہے اور اسی کے ساتھ اس بات پر کہ جاں بخشی کا اس سے کیا تعلق ہے۔
اس میں شک نہیں کہ "بے صرفہ ستم" مقلوب اضافت توصیفی ہے، یعنی "جاں بخشی ستم بے صرفہ" کی جگہ، جاں بخشی "بے صرفہ ستم" کہا گیا ہے، اس طرح جاں بخشی مضاف ہوا اور پورا فقرہ "بے صرفہ ستم" مضاف الیہ ہوا۔ لیکن اس سے پہلے ایک اور مضاف تاب بھی موجود ہے اور جس کا مضاف الیہ "جاں بخشی بے صرفہ ستم" کا پورا فقرہ ہے۔ اس طرح مضاف اندر مضاف ہونے کی وجہ سے بہت وسیع مفہوم ایک چھوٹے سے فقرہ کے اندر سما گیا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ معناً تاب سے اس کا کیا تعلق ہے۔
یہ جاننے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے "بے صرفہ ستم" کو سمجھ لیا جائے اور اس کے بعد "جاں بخشی بے صرفہ ستم" کے مفہوم پر غور کیا جائے۔
بے صرفہ کا مفہوم اگر عبث یا بیکار قرار دیا جائے تو بے صرفہ ستم کے معنی ستم بے نتیجہ کے ہوں گے اور ستم جو بے نتیجہ ہو یعنی جان لیوا نہ ہو، اس کو ہم مجازاً جاں بخشی بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے شاعر اگر "تاب جاں بخشی بے صرفہ ستم" کی جگہ "تاب دلداری بے صرفہ ستم" لکھتا تو مفہوم زیادہ واضح ہو جاتا۔ لیکن اس کے بعد بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تاب کہنے کا موقع کیا تھا؟ اور شاعر یا عاشق کو

کیونکہ معلوم ہوا کہ معشوق نے جو ستم کیا تھا اس میں جاں بخشی کا خیال بھی پوشیدہ تھا - میں سمجھتا ہوں کہ اس شعر میں ایک ٹکڑا بلکہ ایک پوری تفصیل محذوف ہے (جیسا کہ اکثر مومن کے اسلوب شاعری میں پایا جاتا ہے) جس کا علم دوسرے مصرع کے اندازِ بیان سے ہوتا ہے۔

شاعر کہتا ہے کہ "مجھے فکرِ مداوا ہی نہیں" لیکن غور طلب یہ ہے کہ اگر فکرِ مداوا ہوتی تو وہ کیا کرتا، یقیناً محبوب سے اس کے جور و ستم کی شکایت کرتا اور اس کی تلافی چاہتا - اس خیال کے پیشِ نظر شاعر پھر غور کرتا ہے کہ اگر اس کا جواب معشوق کی طرف سے ملتا کہ تو جور و ستم کی شکایت کرتا ہے حالانکہ تجھے شکر کرنا چاہئے، کیونکہ تجھ پر جو ستم کیا گیا وہ قصداً بے خطر یعنی بہت احتیاط سے کیا گیا (تاکہ تو زندہ رہے اور اس طرح تیری جاں بخشی ہوگئی) تو میں اس جواب کی تاب کیونکر لا سکتا تھا، کیونکہ اس صورت میں جان دیدینے کے سوا کوئی چارہ نہ تھا، اس لئے اچھا ہی ہوا کہ مجھے فکرِ مداوا نہ تھی ورنہ نتیجہ یہ ہوتا کہ معشوق کا جواب سُن کر مجھے جان ہی کھونا پڑتی۔

جناب آثر نے پہلے مصرع میں لاتا کون کی جگہ کیا لاتا اور دوسرے مصرع میں "وہ تو یوں کہئے" کی جگہ "وہ تو کہئے کہ" تجویز کیا ہے - لیکن مجھے اس سے تھوڑا سا اختلاف ہے - میں سمجھتا ہوں کہ لاتا کون میں زیادہ قوت و زور ہے یعنی ایک میں کیا دُنیا میں کوئی تاب نہ لا سکتا تھا۔

اسی طرح دوسرے مصرع کی مجوزہ ترمیم کے بعد کہئے اور کہ دونوں کے کاف قریب آجاتے اس لئے "وہ تو یوں کہئے" میرے نزدیک زیادہ مناسب ہے، علاوہ اس کے "وہ تو یوں کہئے" میں جو لوچ پائی جاتی ہے "وہ تو کہئے" میں نہیں ہے -

---

چند لمحے غالب کے ساتھ

(جہنّم میں)

(نیاز فتحپوری)

میں فطرتاً بہت جری ہوں اور بڑی سی بڑی مصیبت میں بھی کبھی نہیں گھبرایا، لیکن جب ڈاکٹر نے بالکل اچانک مجھے صرف دو گھنٹے کا نوٹس، اس دنیا سے چلے جانے کا دیدیا، جہاں میں اپنی زندگی کے چالیس سال بڑے لطف سے بسر کر چکا تھا، تو میں واقعی گھبرا گیا۔

ہر چند میں کمزور طبیعت کا انسان نہیں ہوں، لیکن غلط ہوگا کہ اگر میں یہ کہوں کہ میں موت سے کبھی نہیں ڈرتا تھا۔ میرا خیال کیا، یقین تھا کہ کم از کم ۸۰ سال تو ضرور جیوں گا کیونکہ میری صحت اچھی تھی، میرے قویٰ صحیح تھے، بیمار بہت کم پڑتا تھا، اور پھر سب سے زیادہ یہ کہ مجھے دنیا میں بہت سے کام کرنا تھے اور میں نہیں سمجھ سکتا تھا کہ فطرت اس قدر ظالم ہو سکتی ہے کہ وہ مجھے قبل از وقت اٹھالے در آنحالیکہ دنیا میں میرے رہنے سے اس کا کوئی نقصان نہ تھا۔

اس لئے جب میں نے یہ سنا کہ ۸۰ سال میں دفعتاً ۴۰ سال کم ہو گئے ہیں اور میں اپنے تمام کاموں کو ادھورا چھوڑ جانے پر مجبور ہوں، تو میری تمام جرأت و ہمت ختم ہو گئی اور میری حالت اس کبوتر کی سی ہو گئی جو باز کے پنجہ میں پہونچ کر بازو پھٹ پھٹانے کی بھی قوت کھو بیٹھتا ہے۔ اور میں ایسا محسوس کرنے لگا گویا جسم کے ریشہ ریشہ میں کسی نے برف پگھلا کر بھر دی ہے۔ سرد پیشانی سے ٹھنڈا پسینہ بہہ بہہ کر ٹپکنے لگا اور ہاتھ پاؤں ایسے ڈھیلے پڑ گئے جیسے ان میں جان نہ ہو۔

میں نے بہت کوشش کی کہ ڈاکٹر سے کچھ پوچھوں لیکن زبان نے کام نہ دیا اور میں بیہوش ہو کر وہیں فرش پر گر پڑا۔ اس کے بعد مجھے مطلق خبر نہیں کہ کیا ہوا۔ لیکن میں نے یہ ضرور محسوس کیا کہ سامنے سے ایک بڑا مہیب شعلہ چلا آرہا ہے تاہم تاریکی کا یہ عالم ہے کہ اس کی روشنی بالکل نہیں پھیل سکتی اور گرمی کی شدت سے دم گھٹا جا رہا ہے۔ میں نے چاروں طرف ہاتھ پاؤں چلائے تو معلوم ہوا کہ میں کسی گڑھے کے اندر بند ہوں اور جگہ اس قدر تنگ ہے کہ اُٹھ کر بیٹھ بھی نہیں سکتا۔ وہ شعلہ بڑھتے بڑھتے قریب آیا اور دو حصوں میں تقسیم ہو کر میرے سامنے قایم ہو گیا۔ اب گرمی بہت زیادہ ہو گئی تھی اور کیفیت یہ تھی کہ جسم پسینہ کے ساتھ گھلا جا رہا تھا میں نے اپنے پاؤں سمیٹنے چاہے کہ کہیں یہ دونوں شعلے مجھے جلا نہ دیں لیکن میں اس میں کامیاب نہ ہوا۔ تھوڑی دیر میں وہ دونوں روشنیاں طول میں بڑھنے لگیں، یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک بہت لمبی سلاخ سی بن گئی اور عجیب قسم کے بھیانک سے چہرے ان میں سے پیدا ہو کر میری طرف گھورنے لگے۔ خوف سے میری آنکھیں بند ہو گئیں اور عجیب قسم کی ہیبت مجھ پر طاری ہونے لگی۔ فوراً مجھے خیال آیا کہ کہیں نکیرین یہی تو نہیں ہیں، جن کا ذکر میں نے کتابوں میں پڑھا تھا، اور اس خیال کے آتے ہی میں ایسا محسوس کرنے لگا کہ کوئی نہایت ہی وزنی چیز میرے سر پر مار رہے ہیں اور میرا دماغ پاش پاش ہوا جا رہا ہے، میں چیخ اٹھا کہ "خدا کے لئے مجھے کیوں مارتے ہو" انھوں نے کہا کہ "آج تو ہمیں خدا کا واسطہ دلاتا ہے، لیکن یہ تو بتا کہ کبھی تو نے بھی خدا سے کوئی واسطہ رکھا تھا، تو نے اس کو ہمیشہ ایک قوت سمجھا اور قوت بھی مجبور قسم کی جو مقررہ اصول کے خلاف کچھ نہیں کر سکتی۔ پھر آج کیا ہوا جو اس کی پناہ میں آنا چاہتا ہے"۔

اب مجھے غصہ آگیا اور میں نے کہا کہ "یہ کہاں کی انسانیت ہے کہ بات کا جواب بھی نہیں سنتے اور مارنا شروع کر دیتے ہو، مجھ سے سوال کیا ہے تو اس کا جواب بھی سن لو پھر مارنے نہ مارنے کا تمھیں اختیار ہے"۔

وہ لفظ "انسانیت" سن کر بہت ہنسے (ان کی ہنسی بہت ہی عجیب قسم کا زہرخند تھی) اور بولے کہ "اے بیوقوف، انسان و انسانیت یہ سب دنیا اور مادی عالم کی اصطلاحیں ہیں، پھر یہ کہ ہم انسان کب ہیں جو ہم سے انسانیت کی توقع رکھتا ہے۔ ہم لوگ فرشتے ہیں، اور یوں ہی گرز چلاتے چلاتے نہ معلوم کتنا زمانہ گزر گیا ہے اور دشمنی کی وہ آگ جو آدم کی پیدائش کے وقت سے اندر ہی اندر بھڑکتی چلی آرہی ہے، اسے ہم اسی طرح بجھایا کرتے ہیں۔ بے شک ہم نے آدم کو سجدہ کیا تھا، لیکن وہ سجدہ مجبوری کا تھا خوشی کا نہیں۔

میں نے یہ خیال کرکے کہ ان کی گفتگو سے تو کچھ خدا کی طرف سے بیزاری پائی جاتی ہے بہت خوش ہو کر کہا کہ "سچ کہتے ہو، واقعی تمھاری سخت توہین کی گئی کہ خاک کے پتلے کے سامنے جھکنے پر مجبور کئے گئے۔ اس لئے اگر تم مجھے مہلت دو، تو میں تمھیں خدا کی بندگی کے عذاب سے نجات دلا دوں اور سچ پوچھو تو خدا تمھیں کو ہونا چاہئے کہ تمھارے گرز سے پہاڑوں کا کلیجہ دہل جاتا ہے۔ (خدا کا واسطہ صرف اس عادت کی بنا پر دلایا تھا، جو دنیا کی زندگی میں پڑ گئی تھی)۔ اچھا تو مجھے اٹھاؤ اور اس تاریک غار سے باہر نکالو تاکہ میں آزادی سے سانس لے کر سوچوں کہ کیونکر تمھاری خدائی دنیا میں قایم ہو سکتی ہے"۔

وہ یہ سن کر بہت ہنسے اور بولے کہ "ساری عمر میں تو ہی آج پہلا مُردہ ایسا ملا ہے جو ہمیں بہکا کر خدا سے منحرف کرنا چاہتا ہے احمق تجھے نہیں معلوم کہ ہماری تمام حرکتیں مشین کی طرح ہیں اور ہم کو نہ سوچنے کا اختیار ہے، نہ اس کے علاوہ کچھ کرنے کا جو بہ تقاضاً طور پر ہم سے سرزد ہوتا رہتا ہے، زیادہ بک بک نہ کر، اٹھ جہنم تیرا انتظار کر رہا ہے، اور آگ کے شعلے تیرے منتظر ہیں۔

اب مجھ کو بالکل پہلی مرتبہ احساس ہوا کہ میں واقعی مر گیا ہوں اور جہنم کا نام سن کر میرے حواس جاتے رہے آنکھ کھلی تو دیکھا کہ نکیرین غائب ہیں اور میرے گلے میں ایک زنجیر پڑی ہوئی ہے جو مجھے تپتے ہوئے ریگستان کے اوپر سے گھسیٹتی ہوئی کسی طرف لئے جارہی ہے۔ اِدھر اُدھر میں نے نگاہ کی تو معلوم ہوا کہ دور دور فاصلہ پر اور بھی سیکڑوں مُردے گھسیٹے جارہے ہیں ان میں سے کوئی چیخ رہا ہے، کوئی تڑپ رہا ہے اور بعض ایسے بھی ہیں جو میری طرح بالکل خاموش ہیں اور بہ حد درجہ بیچارگی کے ساتھ گھسیٹے جارہے ہیں۔

تھوڑی دور چل کر میں نے دیکھا کہ ہر مُردہ کی سمت رفتار بدل گئی ہے اور اب میں تنہا رہ گیا ہوں، وہ زنجیر دفعتہً مجھے ایک غار تک پہونچا کر غائب ہوگئی اور میں اس کے اندر اس تیزی سے جلنے لگا جیسے کوئی اژدہا اپنی گرم سانس سے کھینچ رہا ہو۔ مجھے نہیں معلوم کہ میں کب تک اس طرح گھسٹتا رہا لیکن جب یہ کشش دور ہوئی تو میں نے اپنے آپ کو ایسے میدان میں پایا جو حد نظر تک وسیع تھا اور آگ کی گرمی سے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ سرخ آندھی چھائی ہوئی ہو۔

جا بجا چنگاریوں کے بگولے بلند ہو رہے تھے اور کہیں کہیں آگ کے فیل پیکر شعلے جن میں سے بعض بالکل تاریک تھے، اور بعض بالکل سفید، اس طرح اٹھ رہے تھے جیسے طوفان میں سمندر موجیں لے رہا ہو۔

پیاس سے بُرا حال ہو رہا تھا، زبان باہر نکل پڑی تھی، تالو چٹخا جا رہا تھا اور حلق میں کانٹے پڑ گئے تھے۔ میں نے اِدھر اُدھر دیکھا کہ کہیں سے کھولتا ہوا پانی ہی میسر آجائے، لیکن کامیاب نہ ہوا۔

میں سوچ رہا تھا کہ اگر مجھ پر عذاب ہی ہونا ہے تو کیوں نہیں شروع ہو جاتا، اور کیوں نہیں مجھے آگ میں ڈال دیا جاتا کہ جل بھن کر خاک ہو جاؤں اور اس تکلیف سے نجات پاؤں۔

ناگہاں ایک فرشتہ سامنے سے اُترتا ہوا نظر آیا جس کے پر و بازو شعلے کی طرح چمک رہے تھے اور جس کا چہرہ ایسا نظر آتا تھا جیسے کھولتا ہوا تانبہ۔ اس چہرہ میں صرف ایک آنکھ چاندی کی طرح درمیان میں چمک رہی تھی۔ جس کے اندر سے کبود رنگ کی شعاعیں، ببول کے کانٹوں کی طرح نکل نکل کر جسم میں چبھتی ہوئی محسوس ہوتی تھیں۔ وہ میرے سامنے آکر قایم ہوگیا اس حال میں کہ اس کا سارا جسم ایسا نظر آتا تھا جیسے گندھک کے ڈھیر میں آگ لگ جائے۔

اس نے کہا "تمھارے لئے حکم ہوا ہے کہ فی الحال چند دن کے لئے جہنّم میں آزاد چھوڑ دئے جاؤ اور سوا اس ایذا کے جو یہاں کی فضا میں از خود تمھیں پہونچ جائے کوئی اور عذاب مسلّط نہ کیا جائے"۔

یہ کہکر فرشتہ دھوئیں کی شکل اختیار کرکے فضا میں از خود تحلیل ہوگیا اور میں حیران کہ آزادی بھی ملی تو کہاں جاکر، لیکن اس خیال سے کہ خیر فردوس کی پابندی سے بہر حال جہنم کی آزادی بہتر ہے

——— آگے بڑھا اور یہ دیکھ کر مجھے سخت حیرت ہوئی کہ اب بجائے چٹیل میدان کے نہایت وسیع قلعہ کا سا حصار سامنے ہے۔ دفعتًا دروازہ کھُلا اور میں اندر داخل ہوگیا۔ ایک طرف نہایت وسیع جھیل کھولتے ہوئے پانی کی تھی جس میں نئے مُردے لا لاکر غوطہ دئے جاتے تھے اور اس طرح گویا سب سے پہلے ان کی چربی نکالنے کی رسم پوری ہورہی تھی۔ عفونت سے دماغ سڑا جا رہا تھا اور چیخ پکار سے کلیجہ دہلا جاتا تھا داہنی طرف نگاہ گئی تو بہت سے آہنی مکان نظر آئے، جن کی دیواریں بلند تھیں لیکن شعلے ان کے اوپر سے نکلتے ہوئے دکھائی دیتے تھے۔ ہر مکان کا ایک دروازہ تھا، لیکن بہت تنگ اور اس کے اندر سے دہکتی ہوئی آگ اس طرح نظر آرہی تھی، جیسے انجن کی بھٹی دروازہ کھلنے کے بعد۔

سب سے پہلے مکان کے دروازہ پر آتشیں حروف میں ابلیس کے نام کا بورڈ لٹک رہا تھا، لیکن یہ مکان مکین سے خالی تھا، کیونکہ قیامت کے دن تک یہ دُنیا میں آزاد چھوڑ دیا گیا ہے، اندر صرف دھواں سا اُٹھ رہا تھا اور آتشکدے ہنوز روشن نہیں ہوئے تھے

اس کے پاس ہی دوسرے مکان پر فرعون کا نام درج تھا۔ یہ نام دیکھتے ہی تمام وہ جھگڑے سامنے آگئے، جو اس کے اور موسیٰ کے درمیان ہوئے تھے اور بے تابانہ اندر داخل ہوگیا۔ دیکھا کہ ایک نہایت ہی مہیب شکل کا انسان بیتابانہ اِدھر اُدھر دوڑتا پھر رہا ہے، تمام جسم میں اس کے سانپ بچھو لپٹے ہوئے ہیں، اور وہ ان کے زہر کی تکلیف سے بیچین ہوکر قریب ہی ایک گڑھے میں جس کا پانی سرد معلوم ہوتا ہے کود پڑتا ہے لیکن اس کے کودتے ہی پانی میں آگ لگ جاتی ہے اور وہ پھر وہاں سے گھبراکر باہر نکل آتا ہے۔

میں نے چاہا کہ اس سے کچھ پوچھوں، لیکن اس کی بیتابی کسی ایک جگہ لمحہ بھر کے لئے بھی ٹھہرنے کی اجازت نہ دیتی تھی، اس لئے میں اس میں کامیاب نہ ہوا۔ سامنے اس کے عذاب کا مفصل پروگرام دیوار پر منقوش تھا۔ اس کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ایک ہزار قسم کے عذابوں میں یہ صرف دوسرے قسم کا عذاب تھا جو ایک ہزار سال تک قایم رہے گا اس کے بعد تیسرے عذاب کا زمانہ آئے گا پھر چوتھے کا یہاں تک کہ جب یہ ہزار قسم کے عذاب پورے ہوجائیں گے تو پھر دس لاکھ سال کا دوسرا پروگرام بنایا جائے گا۔

میں گھبراکر یہاں سے نکلا تو قریب ہی قریب ہامان و شدّاد کے مکان نظر آئے، لیکن میں اندر نہیں گیا۔ اسی طرح قارون، نمرود سامری، ضحاک وغیرہ کی عذاب گاہوں سے گزر گیا، لیکن جب دفعتًا میری نگاہ کلیوپیٹرا کے بورڈ پر پڑی تو ٹھہر گیا، کیونکہ مجھے اس سے ملنے کا بڑا شوق تھا اور میں چاہتا تھا کہ دیکھوں اس میں وہ کون سی بات تھی جس نے دُنیا کو دیوانہ بنا رکھا تھا۔

اندر گیا تو سب سے پہلے ایک آتشیں آبشار نظر آئی جو ایک سنگین مورت پر تیزی کے ساتھ گر رہی تھی، جس وقت اس آبشار کی دھار اس بُت پر پڑتی تھی تو فوارہ کی شکل میں اس سے چنگاریاں بلند ہونے لگتی تھیں۔

یہ بُت کلیوپیٹرا کا تھا، بلند بالا، پر شباب، آشفتہ گیسو، اور سر سے پاؤں تک بالکل عریاں و بے پردہ۔

دفعتاً وہ بُت شق ہوا اور اس کے اندر سے ایک عورت انسانی شکل و صورت اور خدوخال کی نمودار ہوئی۔ اس کے تمام جسم پر چھوٹے چھوٹے آبلے موتی کی طرح جھلک رہے تھے، لبوں سے خون کے قطرے اور آنکھوں سے عنابی رنگ کے آنسو ڈھلک ڈھلک کر گالوں پر رنگین خط ڈالتے ہوئے نیچے گر رہے تھے، گلے میں سفید انگاروں کا ایک ہار پڑا ہوا، آگ کی لپیٹ سے جنبش میں آکر جسم سے مس کرتا تھا اور پھر اس کے گورے گورے جسم پر ایک سرخ نشان چھوڑتا جاتا تھا۔ اس عالم میں بھی اس پر ایک شاہانہ جمال کا رنگ پیدا تھا اور قیصر و خاقان اگر اس حال میں بھی اسے دیکھ لیتے تو شاید اس سے دوبارہ ملجانے کے گناہ میں ایک عمر اور دوزخ میں بسر کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتے۔

میں چاہتا تھا کہ کسی طرح اس کی وہ نگاہیں دیکھوں جن سے مسحور ہو کر انسان خوشی سے جام زہر پی جایا کرتا تھا، اس کی لانبی لانبی پلکیں خون تو ضرور ٹپکاتی رہیں، لیکن اس کی نگاہوں نے بلند ہو کر فضا کو مسموم نہیں کیا، تھوڑی دیر تک اسی حالت میں رہنے کے بعد وہ بت پھر شق ہوا اور اس کے اندر کلیوپٹرا سمانے لگی، یہ غالباً اس کے لئے سب سے بڑا عذاب تھا، کیونکہ جتنا حصہ اس کے جسم کا پتھر میں تبدیل ہوتا جاتا تھا اسی قدر زیادہ اس کے چہرہ سے کرب و ملال کے آثار ظاہر ہوتے جاتے تھے، یہاں تک کہ جب گردن تک پتھر کی ہوگئی تو ایک ایسی چیخ اس کے منہ سے نکلی جیسے سینکڑوں من بوجھ کے نیچے دب گئی ہو اور پھر دفعتاً اس کا چہرہ وہ بھی پتھر کا ہوگیا۔ دوزخ میں آنے کے بعد یہ پہلا منظر تھا جس نے بجائے غم و غصہ کے ملال کی کیفیت میرے اندر پیدا کی۔

یہاں سے نکلنے کے بعد مجھے نینوا و بابل کی اس مشہور رقاصہ کا مکان نظر آیا جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ہاروت و ماروت کو مبتلائے عشق کر کے اس نے اسم اعظم سیکھ لیا تھا اور آسمان پر زہرہ بن کر اڑ گئی تھی۔

یہاں آکر معلوم ہوا کہ آسمان پر اڑ جانا غلط خبر تھی، بلکہ وہ قعر جہنم میں ہاروت و ماروت کے ساتھ پھینکدی گئی تھی، میں اسکے بھی دیکھنے کا شایق تھا اس لئے اندر گیا۔

یہاں میں نے نہایت تاریک دھواں دیکھا، جس میں چنگاریاں جگنو کی طرح چمک رہی تھیں۔ دیر تک آنکھیں ملنے کے بعد اسی تاریکی میں دو، ایک عورت نظر آئی جو انگاروں پر لوٹ رہی تھی اور جسم سے چربی اور خون کے قطرے ٹپک ٹپک کر آگ پر گر رہے تھے میں یہاں عرصہ تک نہیں ٹھہر سکا۔

میں یہاں سے نکل کر کہاں گیا، اور کن کن لوگوں کو عذاب میں مبتلا پایا، اس کی تفصیل بہت طویل و جانگداز ہے، اس وقت صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ جب اس طبقہ میں پہونچا جو صرف شاعروں کے لئے مخصوص تھا، تو میرؔ، مصحفیؔ، ناسخؔ، آتشؔ وغیرہ خدا معلوم کن کن شاعروں سے مل کر غالبؔ کے پاس پہونچا، تو وہاں ایک عجیب و غریب لطیفہ انھوں نے سنایا کہ:-

"جب میرے اعمال کا محاسبہ ہوا اور دوزخ کے قابل نہ سمجھ کر مجھے جنت کے نہایت ہی حقیر حصہ میں لیجا کر ایک ایسے حجرہ میں بند کر دیا، جہاں سوا ایک خشک درخت کے اور کچھ نہ تھا تو مجھ سے دریافت کیا کہ تم اپنی بہت سی آرزوئیں نامکمل چھوڑ کر آئے ہو اور تمھارے بہت سے ناکردہ گناہوں کی حسرت ہنوز داد طلب پڑی ہوئی ہے اس لئے بتاؤ ان میں سے کوئی ایک آج پوری کر دیجائے۔ میں نے فرط مسرت میں گھبرا کر کہدیا کہ "کوئی ایک"؟

میرے منہ سے یہ نکلا ہی تھا کہ فردوس کے اس حجرہ کو اٹھا کر دوزخ میں ڈال دیا۔ میں حیران تھا کہ خدایا یہ میری کون سی آرزو تھی جو اس طرح پوری کی جارہی ہے کہ ناگہاں سامنے دیوار پر یہ مصرعہ نظر آیا کہ:- "دوزخ میں ڈالدے کوئی لیکر بہشت کو" اب میری سمجھ میں آیا کہ بات کیا ہے لیکن میں سوچ رہا تھا کہ معلوم نہیں اس شعر کا پہلا مصرعہ:- "طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ" خدا کو سنایا گیا یا نہیں۔

ظاہر ہے کہ وہاں تک یہ بات نہیں پہونچی۔ ورنہ مجھے تو فردوس سے بھی بلند کوئی چیز ملنی چاہئے تھی نہ کہ ایسا حقیر و کثیف حجرہ، جو اگر جہنم میں نہ ڈال دیا جاتا تو میں خود اس میں آگ لگا دیتا۔

میں سمجھتا ہوں کہ ملاؤں نے یہاں بھی اپنا اقتدار قایم کر لیا ہے اور افسوس ہے کہ اب فردوس بھی رہنے کے قابل نہ رہی"

میں نے یہ سُن کر کہا کہ :- "آپ کا یہ خیال درست نہیں، کیونکہ میں نے تو آج ایسے ایسے مولویوں اور تہجد گزار بزرگوں کو دوزخ میں جلتے اور سسکتے دیکھا ہے کہ ان کی نسبت کبھی گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ اعلیٰ علیین سے ایک قدم نیچے اُتریں گے"۔

یہ سُن کر وہ بہت متحیر ہوئے اور بولے کہ :- "پھر تو دوزخ بھی رہنے کے قابل نہ رہی، تمام عمر ان کے صلاح و تقوے کے وعظ نے مجھے دُنیا میں چین نہ لینے دیا۔ فردوس کا حال معلوم نہیں کہ وہاں میں نے کچھ دیکھا نہیں، جہنم میں آیا تو معلوم ہوا کہ یہ عذاب یہاں بھی موجود ہے، لاحول ولاقوۃ! مگر یہ تو بتاؤ کہ تم یہاں کیونکر پہونچے۔

میں نے عرض کیا کہ مجھے بالکل اس کا علم نہیں۔ فی الحال آزاد چھوڑ دیا گیا ہوں، دیکھئے آیندہ کیا فیصلہ ہوتا ہے، ڈرتا ہوں کہ شاعروں کے سلسلہ میں کہیں جگہ نہ دی جائے کیونکہ ان پر جس قسم کا عذاب ہوتے میں نے دیکھا ہے وہ حد درجہ توہین آمیز ہے۔ انکے ہر ہر جھوٹے شعر کی ایک تمثالی صورت عذاب کی صورت میں پیش کی جاتی ہے اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ شاعر کس کس طرح جھوٹ بولتا ہے۔ معلوم نہیں آپکے یہ شعر:-

اسد خوشی سے مرے ہاتھ پاؤں پھول گئے　　کہا جو اس نے ذرا میرے پاؤں داب تو دے

کسی واقعہ کی بنا پر کہا تھا یا نہیں۔ لیکن اگر یہ شعر جھوٹ کہا گیا ہے تو یقیناً یہ حرکت آپ کو یہاں کرنا پڑے گی اور ایک ہزار سال تک جو یہاں کی ریاضی کی اکائی ہے برابر آپ کو کسی نہایت ہی مکروہ شکل والے کے پاؤں دابنا پڑیں گے۔ الغرض میں اسوقت سے کانپتا ہوں جب شعراء کے زمرہ میں مجھ پر عذاب نازل کیا جائے۔ ہر چند اس کا اندیشہ کم ہے کیونکہ اول تو میں نے شعر ہی بہت کم کہے ہیں اور جو چند کہے بھی ہیں، تو وہ شعروں میں شمار ہونے کے قابل نہیں ـــ وہ اس کا جواب دینا ہی چاہتے تھے کہ دفعتاً اپنے ہاتھوں سے اپنا منھ نوچنے لگے، سینہ زخمی کرنے لگے میں نے خیال کیا کہ یقیناً یہ بھی کوئی عذاب ہے اور دیر تک سوچنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ داد ہے ان کے اس شعر کی :-

تا بند نقاب کرکشودست کہ غالب　　رخسار بہ ناخن صلہ دادیم و جگر ہم

شباب و شاعر

(شعر منثور)

(نیاز فتحپوری)

وہ شبنم سے بھیگی ہوئی، برگ پوش گلاب کی کلی، جس کی سُرخی پتیوں کے خطِ انفصال پر ایسی نظر آرہی ہے، جیسے کسی کا محرم مسک جائے ——— تم نے دیکھی ؟

وہ قوسِ قزح، جس کی رنگینیاں، ایک والہانہ پاکیزگی، ایک سماوی لحن کے ساتھ بہار کی دیوی کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے نمودار ہوتی ہے ——— تم نے دیکھی ؟

سمندر کا وہ جوش، جیسے کسی کا سینہ انتہائی ہیجان کے عالم میں تنفس کی شدت سے بے قابو ہو کر سمٹ سمٹ کر پھیل رہا ہو ——— تم نے دیکھا ؟

ماہِ کامل کا وہ عروج نیم شبی، جو دُنیائے شباب کو اپنی آبشار سیمیں کے لطیف نغموں سے مست و سرشار بنا کر باغ کے کنجوں میں دعوت سرگوشی سے بیتاب بنا دیتا ہے ——— تم نے دیکھا ؟

شہاب ثاقب کی وہ روشن لکیر، جو سرعت برق کے ساتھ فضا میں بلند ہو کر، ایک طرۂ زرکار بناتی ہوئی تاریکی میں غائب ہو جاتی ہے ——— تم نے دیکھی ؟

صبح کے وقت افق کی وہ زرانداود کیفیت، جیسے کسی نے سونا پگھلا کر چاروں طرف پھیلا دیا ہو ——— تم نے دیکھی ؟

اپریل میں کوہستان کشمیر کی وہ گل پوشیاں، جو برف پگھلنے کے بعد زمین کے اندر کی تمام مخفی رنگینیاں اور عطر بیزیاں لئے ہوئے چاروں طرف ایک افسوں سا پھونک دیتی ہیں ——— تم نے دیکھیں ؟

تاتار کا وہ غزال رعنا جو اپنے مشکنافہ کی نکہت سے مست ہو کر، صحرا کی پریوں کو سپردگی کی کیفیت سے بے تاب بنا دیتا ہے ——— تم نے دیکھا ؟

تم نے باغ کی کسی فصیل پر، طاؤس کو اپنی مستانہ آواز دلوں میں پیوست کرتے دیکھا ہے ؟

تم نے کبھی اُس پر شور آبشار کو دیکھا ہے جو پہاڑ کی بلندی سے گرتے ہوئے صحرا کو ایک ہنگامۂ لطیف سے لبریز کر دیتی ہے ؟

یقیناً تم نے یہ سب مناظر دیکھے ہوں گے، لیکن کیا تم نے ان تمام کیفیات کو ایک جگہ، کسی ہستی میں مجتمع دیکھا ہے ———

اگر نہیں، تو تم اس شکستہ حال، غریب الدیار، آوارہ گرد شاعر کے حال سے تعرض نہ کرو، جس نے سب سے پہلی بار ان سب کا اجتماع پنگھٹ پر ایک پانی بھرنے والی دہقانی لڑکی کے اندر دیکھا اور ہمیشہ کے لئے اندھا ہو گیا۔

شذرات

(نیاز فتحپوری)

آج دُنیا کو امن کی جستجو ہے، سکون کی تلاش ہے کیونکہ پھولوں کی چادروں سے چنگاری کی سوزش، زر کار ملبوس سے شعلوں کی تپش اور زر وسیم کے انبار سے آگ کی لپٹ محسوس ہو رہی ہے۔

بنارس کا مرتاض برہمن "قشقہ برجبیں" ہاتھ میں سمرن لئے ہوئے اُٹھتا ہے اور کہتا ہے "میرے مندر میں آؤ، صدائے ناقوس سنو اور مورتی کے سامنے جھک جاؤ تاکہ یہ جلن دور ہو" دیوبند یا فرنگی محل کا جبا پوش مولوی جریب و تسبیح لئے ہوئے رونما ہوتا ہے اور کہتا ہے:- "میری مسجد میں آؤ اذان کی آواز سنو، قبلہ کی طرف منہ کرکے سجدہ میں گر جاؤ تاکہ یہ سوزش دفع ہو"۔ ایک راہب کہن سال نمودار ہوتا ہے اور تلقین کرتا ہے "میرے عالی شان کلیسا میں آؤ، گھنٹہ کی صدا پر متوجہ ہو، پھر مصلوب کی شبیہ سے التجا کرو تاکہ یہ بےچینی دور ہو"۔ جاتریوں کا گروہ جوق در جوق مندروں سے نکلتا ہوا نظر آتا ہے، لیکن ان کے "قشقہ" کا صندل بھی خشک نہیں ہو چکتا کہ ان کے سر جنگ و جدل سے رنگین نظر آنے لگتے ہیں۔ جماعت کی جماعت مسجدوں سے باہر نکلتی ہوئی دکھائی دیتی ہے مگر ان کی پیشانی سے سجدہ کا نشان خاک بھی محو نہیں ہو چکتا کہ ایک دوسرے پر کثافت اُچھالتا ہوا نظر آتا ہے۔ گروہ کا گروہ کلیسا سے باہر آتا ہے اور ابھی عود و عنبر کے بخور کی خوشبو بھی ان کے لباس سے جدا نہیں ہوتی کہ معصیت کی پرعفونت آغوش ان کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔

ایک رند لاابالی، ایک مرد ژولیدہ مو، جو نہ کبھی کسی مندر میں گیا، نہ مسجد میں، نہ جس نے کبھی دیر میں سر جھکایا، نہ کلیسا میں، انسان کی اس بیچارگی کا مطالعہ کرتا ہے اور اس قوت کے سامنے جس کو اس نے ہمیشہ تمام علائق مذاہب و مسالک سے بےنیاز ہو کر پہچانا، متحیرانہ و مستفسرانہ کھڑا ہو جاتا ہے۔ آسمان کا ایک ستارہ ٹوٹ کر روشن لکیر بناتا ہوا اس کی آغوش میں گر جاتا ہے اور یہ اُسے سینے سے لگائے اپنی راہ لے لیتا ہے۔ صبح کو قدسیوں کی جماعت اس کو خاک بسر و چاک گریباں دیکھ کر منہ پھیر لیتی ہے کہ یہ کوئی شرابی ہے۔ یقیناً وہ شرابی ہے بدمست ہے لیکن ایسا کہ:-

مستیش را بنود نغمہ و صہبا ساماں

دوسرا گروہ آتا ہے، کہتا ہے کہ یہ تو فاسق و فاجر ہے، ملحد و بیدین ہے، بےشک وہ ایسا ہی ہے مگر اس شان کے ساتھ کہ:-

نازد بہ کفر خود کہ بہ ایماں برابرست

اس کے مجروح جسم، اس کے داغدار سر و سینہ کو دیکھ کر لوگ نفرت کرتے ہیں اور جس وقت بیتاب ہو کر چیخ اُٹھتا ہے کہ:-

دردیست در دلم کہ بدرماں برابرست

تو اس کا سننے والا کوئی نہیں ہوتا۔

دُنیا میں کوئی چیز بذات خود نہ بُری ہے نہ اچھی۔ اس سے اچھائی یا بُرائی کا خلق اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان کا استعمال کیا جائے پھر اگر اس سے خیر و فلاح کا کام لیا جاتا ہے تو اس کی تعریف کی جاتی ہے، ورنہ نہیں۔ زنگ خوردہ لوہے کا ٹکڑا کوئی اہمیت نہیں رکھتا، لیکن اگر اسی سے زخم پہونچایا جانے لگے تو لوگ اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھنے لگیں گے، تیغ و تفنگ اپنی جگہ بےحقیقت چیزیں ہیں۔ لیکن ان کے استعمال کی تاریخ اس قدر خونیں ہے کہ لوگ اس کو دیکھتے ہی خائف ہو جاتے ہیں۔ درآنحالیکہ اگر ان سے انسان کا خون نہ بہایا جاتا، تو آج لوگوں کو یہ یقین کرنے میں بھی تامل ہوتا کہ بندوق کی گولی انسانی سینہ کے اندر داخل ہو سکتی ہے اور تلوار کی دھار انسان کے اعضاء کو قطع کر سکتی ہے۔ بالکل یہی حالت دُنیا کی اُن تمام تحریکوں کی ہے جن کو اصلاح نوع انسانی اور قیام امن و سکون کے لئے بروئے کار لایا گیا پھر جب تک ان سے مقصد اصلاح پورا ہوتا رہا لوگ متوجہ ہوتے رہے اور جب ان کی حقیقی روح مفقود ہو گئی تو لوگوں نے ان سے روگردانی اختیار کر لی اور وہ مردہ ہو کر رہ گئیں۔

ماتمِ جگرؔ

(مسعود اختر جمال)

ایک یکتائے فن کا ماتم ہے　　　تاجدارِ سخن کا ماتم ہے
طرحدارانِ حسن کی صف میں　　　عشق کے بانکپن کا ماتم ہے
ماہ پاروں میں، گلعذاروں میں　　　کجکلاہِ چمن کا ماتم ہے
حشر برپا ہے بزمِ رنداں میں　　　ساقیِ انجمن کا ماتم ہے
جاں نثاروں میں سرفروشوں میں　　　ایک زنداں شکن کا ماتم ہے
سرنگوں ہے نشانِ پرویزی　　　عظمتِ کوہکن کا ماتم ہے
ایک گوہرِ عدن ہوا رخصت　　　ایک لعلِ یمن کا ماتم ہے
سوزِ سازِ عرب گدازِ عجم　　　دل نوازِ ختن کا ماتم ہے
نازشِ موجِ زمزم و کوثر　　　فخرِ گنگ و جمن کا ماتم ہے
حسنِ تقدیسِ شیخ کا رونا　　　حرمتِ برہمن کا ماتم ہے
آج شعلہ نفس ہیں پروانے　　　شمعِ بزمِ وطن کا ماتم ہے
اے چمن تیرا غمگسار گیا　　　"آتشِ گل" کا رازدار گیا

دلکشی گم ہوئی بہاروں سے　　　روشنی چھن گئی ستاروں سے
کیا قیامت گزر گئی دل پر　　　کچھ نہ پوچھو الم گساروں سے
دردِ محفل کا ترجماں نہ رہا　　　زندگی کا فسانہ خواں نہ رہا

وہ کہ جس کے لئے ہیں خاک بسر　　　اہلِ دل، اہلِ ذوق، اہلِ نظر
طے کیا جس نے بے نیازانہ　　　خارزاروں میں زندگی کا سفر
رزمگاہِ حیات میں تنہا　　　حق کی خاطر رہا جو سینہ سپر
جس کے ہر نقشِ پا سے ابھرے ہیں　　　صد ہزاراں ہزار شمس و قمر
سینۂ داغ داغ سے جس کے　　　دامنِ شب ہوا ہے رشکِ سحر
جس کے اندازِ والہانہ سے　　　بزمِ اربابِ ہوش زیر و زبر
جس کے آئینۂ تخیل سے　　　منعکس آب و تابِ لعل و گہر
آگئی نیند اُس مسافر کو　　　جس سے بیدار تھا ضمیرِ بشر
سوگیا وہ کہ جس کے قدموں سے　　　جاگتی تھی ہر ایک راہگزر
جس سے پُرنور تھا جہانِ وفا　　　بجھ گیا وہ چراغِ علم و ہنر
آہ بیدرد موت کے ہاتھوں　　　دہر میں یہ چُبھا ہوا نشتر
ہاں تڑپ اے دلِ نزار تڑپ　　　خون رو خون ۔ آج دیدۂ تر
قلبِ نظارگاں دونیم ہوا　　　"شعلۂ طور" بے کلیم ہوا

جگر میری نظر میں

(شہاب سرمدی)

یارو نہ رہا! بلبلِ بستانِ تغزل
اک "دل" نہیں اک "دور" ہوا ہے تہ و بالا

شاید کششِ حسن کو بے چین سمجھ کر
منزل کی طرف چل ہی پڑا "چاہنے والا"

تیاگے ہوئے گوکل تو بہت روز ہوئے تھے
متھرا بھی سُنا چھوڑ گیا بانسری والا

چپ ہو گیا وہ رمز شناسِ مے و مینا
جس نے سرِ خمخانۂ دل ہوش سنبھالا

غم جس کو ملا وسعتِ کونین پہ بھاری
دل جس کو ملا ایک تپکتا ہوا چھالا،

جوں شمع بجھا انجمن افروز جوانی
لیتی رہی امید سنبھالے پہ سنبھالا

وہ روحِ چمن ہم نفسِ نکہتِ گلشن
وہ ہم اثرِ جوششِ بہارِ گل و لالہ

وہ حاجبِ ایوانکہ اسرار و معانی
انوار سے "تاجِ ادب" کھیلنے والا

وہ سرخوش و سرشار و پرستارِ محبت
گیتوں میں سدا جس نے جپی حسن کی مالا

وہ رندِ خراباتی و مستِ مے و ساقی،
بھر دے جو فضاؤں کے اندھیرے میں اُجالا

اک "برق" چمک جائے جو "ساغر" کو اٹھالے
بارانِ تجلی ہو تخ دے جو پیالہ

اللہ رے سرگشتگیٔ شوق کی عصمت
اک دامنِ تر بن گیا جنت کا قبالہ

مائل بہ طہارت جو ہوا [illegible] تو بہ
ہر سانس کو موجِ مئے عرفاں میں کھنگالا

دل وادیٔ سینا تو نظر جلوۂ [illegible]
سینے میں سلگتی ہوئی تخلیق کی جوالہ

تیور میں قلندر کے کوئی فرق نہ آیا
کاندھے پہ وہ کملی ہو کہ زرکار دوشالہ

سجدہ جو کیا مسجد و محراب بھی جھومے
جھوما تو لگا سیں نوائے بے شوالہ

اسرار میں ڈوبا کبھی انوار میں ابھرا
زد میں کبھی طوبیٰ، تو کبھی طارمِ اعلیٰ

جھکی ہوئی مستی وہ دمکتا ہوا چہرہ
جیسے کہ چڑھے چاند پڑے چاند میں ہالا

فرزانگیٔ فکر سے تابندہ نگاہیں
نیتوں میں جھلکتا ہوا تن من کا اُجالا

ہلکا سا [illegible]
[illegible] جا! وہ اچھالا

ہر لفظ کو اک [illegible]
آواز کو اک نغمۂ بیدار میں ڈھالا

شعر ایسے کہ جھوک سے مست [illegible]
مدت میں پڑا باربد وقت سے پالا

وہ لحنِ جلی، صوتِ حسن، سحرِ ترنم
داؤد کا دیں جیسے مزامیر حوالہ

وہ نزہتِ تخئیل سبک لمس [illegible] نے
خوشبوئے مجسم کو گلِ تر سے نکالا

آہنگِ تراکیب پہ شہراز کو فرحت
مستی مضامین پہ جھومے ندہ شالہ

پردوں پہ حکایات کے نغمات کی بارش
رہ رہ کے بجے جیسے کسی ساز کا جھالا

یارو نہ رہا قیصرِ ایوانِ تغزل
یارو نہ رہا ہم میں وہ ہم سب سے نرالا

وہ دے کے گیا حسرت و اصغر کا تتمہ
ہے اور سر افراز غزل کا قدِ بالا

اَلْحَمْدُ لِمَنْ قَدَّرَ خَیْراً وَ خَبَالا
وَالشُّکْرُ لِمَنْ صَوَّرَ حُسْناً وَ جَمَالا

(شفقت کاظمی)

راہ دیکھا کئے عمر بھر آپ کی
کوئی لایا نہ ہم تک خبر آپ کی

جب سے اہلِ جنوں کا ٹھکانا بنی
کتنی آباد ہے رہگذر آپ کی

بے تعلق رہے آپ ہم سے مگر
یاد آتی رہی بیشتر آپ کی

یوں میں ہر راہ پر گام فرسا رہا
جیسے ہر راہ تھی رہگذر آپ کی

کتنے افسانے اس کے بنے کاظمی
بات ہر چند تھی مختصر آپ کی

حسرت یہی دل میں لے چلے ہم
تجھ کو نہ لگا سکے گلے ہم

نکلے ہیں وطن سے منہ اندھیرے
معلوم نہیں کہاں چلے ہم

کیا کیا دلِ زار تھا پر امید
جب منزلِ دوست کو چلے ہم

شفقت بہ ہجومِ یاس و حرماں
دیکھا کئے دل کے حوصلے ہم

مطبوعات موصولہ

یورپ نامہ حصۂ اول سفر نامہ ہے جناب حکیم محمد سعید دہلوی کا، جس میں انھوں نے ان تمام تاثرات کو قلمبند کیا ہے جو ترکی، یوگوسلاویہ، آسٹریا اور سوئٹزرلینڈ کی سیاحت کے بعد وہ اپنے ساتھ لائے۔

حکیم صاحب کی اس سیاحت کا مقصد ممالک یوروپ کے فن دواسازی، طریق علاج اور طبی اختراعات کا مطالعہ کرنا تھا لیکن اسی کے ساتھ انھوں نے ہر ملک کی ثقافتی، ادبی و تعلیمی زندگی کا بھی بہت گہرا مطالعہ کیا اور اس طرح سیاحت نامہ اپنے مقصد کے لحاظ سے بڑی وسیع چیز ہو گیا اور ۵۰۰ صفحات کی ایک بڑی دلچسپ معلوماتی تصنیف بن گیا۔

ہمدرد دواخانہ نے ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ غیر معمولی ترقی کی ہے اس کا راز جذبۂ تجارت نہیں بلکہ فن طب کی ترقی کا جذبہ ہے اور یہی لگن ان دونوں بھائیوں کو غیر ممالک لے گئی، جہاں انھوں نے ترقی یافتہ دواسازی کے فن کا مطالعہ کر کے ہمدرد دواخانہ کو خدا جانے کہاں سے کہاں پہونچا دیا۔

یہ دلچسپ سیاحت نامہ جس میں متعدد رنگین تصاویر بھی شامل ہیں۔ آٹھ روپیہ میں ہمدرد اکاڈمی۔ نیو ٹاؤن، کراچی سے مل سکتا ہے۔

History of the Freedom movement Vol II اس موضوع پر پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی کی یہ دوسری جلد ہے جو بارہ ابواب پر منقسم ہے:- (۱) عہد مغلیہ کا آخری دور۔ (۲) افغانستان و مفاد برطانیہ۔ (۳) سقوط سندھ۔ (۴) سکھ حکومت کا اختتام۔ (۵) کشمیر کا سودا۔ (۶) اودھ میں مسلم حکومت کا خاتمہ۔ (۷) سید احمد شہید کے جانشین اور جہاد سرحد۔ (۸) مسلم طریق تعلیم مغل کے دوسرے دور حکومت میں۔ (۹) برطانیہ کی تعلیمی پالیسی۔ (۱۰) جنگ آزادی کے اسباب۔ (۱۱-۱۲) جنگ آزادی ۱۸۵۷ء میں۔

یہ ابواب مختلف اکابر علم و ادب نے لکھے ہیں اور ہر مقالہ نگار نے نہایت خوبی کے ساتھ پوری تاریخ کو جو ۱۸۳۱ء سے لیکر ۱۹۰۵ء کے حالات پر مشتمل ہے، چند صفحات میں سمیٹ کر رکھ دیا ہے۔ اس کی دو جلدیں اور زیر تالیف ہیں جسکی اشاعت کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

اس میں شک نہیں یہ سوسائٹی بڑی گرانقدر علمی و تاریخی خدمت انجام دے رہی ہے اور اس سے دنیائے علم و ادب کی بڑی امیدیں وابستہ ہیں۔

یہ جلد بڑے سایز کے ۳۳۳ صفحات کو محیط ہے اور طباعت و کاغذ وغیرہ کے لحاظ سے قدر اول کی چیز۔ قیمت درج نہیں ہے۔

مقدمۂ کلام آتش مجموعہ ہے آتش کے متعلق جناب خلیل الرحمان اعظمی کے چند مقالات کا جن میں سے بعض نگار میں بھی شایع ہو چکے ہیں۔ لکھنؤ اسکول کا وہ دور جو عہد آتش و ناسخ سے تعلق رکھتا ہے، بڑے معرکہ کا دور تھا۔ اس زمانہ میں لکھنؤ جس انداز کی غزل گوئی کا مارا ہوا تھا، وہ زیادہ تر ناسخ کی ایجاد تھی، لیکن اس کا بدرقہ اگر کوئی تھا تو آتش کا انداز سخن جسے لوگوں نے کم پہچانا۔ اور جناب اعظمی کا مقصود ان مقالات سے یہی ہے کہ لوگ آتش کو پہچانیں۔

آتش بڑا شاعر نہ ہو، لیکن مقابلتاً وہ ناسخ سے کہیں زیادہ اچھا شاعر تھا اور اعظمی صاحب نے اسی حقیقت کو نہایت وضاحت کے ساتھ واشگاف کیا ہے۔

یہ مجموعہ ۲ روپے میں انجمن ترقی اُردو ہند علی گڑھ سے مل سکتا ہے۔

مراثیِ انیس میں ڈرامائی عنصر جناب شارب ردولوی (ام-اے) کی تصنیف ہے اور موضوع نام سے ظاہر ہے۔ فاضل مولف نے سب سے پہلے ڈرامہ و مرثیہ کی ابتدا اور اس کی تدریجی ترقی پر گفتگو کی ہے جو بجائے خود بڑی مفید و دلچسپ بحث ہے اور اس کے بعد مراثیِ انیس کو سامنے رکھ کر اس کے ڈرامائی عناصر پر اظہار خیال کیا ہے اور اس سلسلہ میں کافی تحقیق سے کام لیا ہے۔

ضخامت ۲۸۰ صفحات۔ قیمت تین روپیہ۔ ناشر: نسیم بک ڈپو لاٹوش روڈ لکھنؤ۔

حرفِ جنوں جناب بشیر فاروقی کی غزلوں کا دوسرا مجموعہ ہے جسے مکتبۂ ماحول بہادر شاہ مارکٹ کراچی نے حال ہی میں شایع کیا ہے۔

بشیر فاروقی، کراچی کے بڑے پرجوش شاعر ہیں، نہ صرف اسلئے کہ قلیل عرصہ میں تابڑ توڑ ان کے دو دیوان شایع ہو گئے بلکہ اس لئے بھی کہ وہ شعر و سخن سے بڑا والہانہ لگاؤ رکھتے ہیں۔

ابتدا میں جناب رئیس لاہوری نے ایک بسیط مقدمہ لکھ کر جناب بشیر فاروقی کی خصوصیات شاعری کی وضاحت کی ہے اور اس کے بعد بشیر فاروقی صاحب نے اپنا نقطۂ نظر غزل کے باب میں پیش کیا ہے۔

اس مجموعہ میں غزلیں زیادہ ہیں اور نظمیں کم، لیکن ان دونوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کا مستقبل شاندار ہے۔

شام و شفق مجموعہ ہے ڈاکٹر سلام سندیلوی کی تلمیحی رباعیوں کا۔ اس میں ملکی و غیر ملکی روایات کی تمام مشہور تلمیحات پائی جاتی ہیں اور نہایت خوبی سے ان کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

فٹ نوٹ میں روایات کو بھی درج کر دیا گیا ہے تاکہ مفہوم سمجھنے میں آسانی ہو۔ رباعی نگاری میں یہ جدت قابل داد ہے۔

قیمت دو روپیہ۔ ناشر: نسیم بک ڈپو لاٹوش روڈ لکھنؤ۔

کچھ ذرّے کچھ تارے مجموعہ ہے جناب آنند نرائن مُلّا کی نظموں اور غزلوں کا جسے انجمن ترقی اُردو ہند علی گڑھ نے شائع کیا ہے۔

جناب مُلّا کی خصوصیات شاعری سے دنیائے شعر و ادب پوری طرح واقف ہے، ان کی شاعری بڑی جاندار، روح پرور اور سبق آموز ہے۔ اور باوجود اس کے کہ ان کا فلسفہ "ادب برائے زندگی" سے تعلق رکھتا ہے، لیکن انداز بیان، اسلوبِ ادا، ندرتِ خیال و جدتِ تعبیر کے لحاظ سے اس کا بیشتر حصہ وہی کلاسکل تغزل ہے جو غمِ جاناں کے لئے کسی وقت مخصوص تھا، اور غالباً اب بھی ہے۔

عہدِ حاضر کے شعراء میں مُلّا کو اپنے مخصوص آہنگ کے لحاظ سے جو امتیاز حاصل ہے، اس میں کوئی دوسرا شاعر ان کا شریک و سہیم نہیں۔ قیمت ۴ روپے۔

حالی کا سیاسی شعور معین احسن جذبی کی تصنیف ہے، جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ حالی کی سیاست محض سرسید کی تقلیدی سیاست نہ تھی بلکہ وہ اپنی جگہ ایک ایسا مکتبۂ خیال تھا جس کی تعمیر خود ان کے ذاتی مطالعہ اور عوامل ماحول کا نتیجہ تھی۔

جناب جذبی یہ مقالہ لکھ کر حالی کو اس سطح پر لے آئے ہیں، جس کا علم بہت کم لوگوں کو تھا۔

جناب جذبی نے جو کچھ لکھا ہے وہ نتیجہ ہے خود کلام حالی کے مطالعہ کا اس لئے یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ انھوں نے بالکل پہلی بار بالکل نئے رُخ سے حالی کی تصویر ہمارے سامنے پیش کی ہے اور یہ تصویر تمام دوسری تصویروں سے زیادہ شاندار، خوبصورت اور حقیقی ہے۔

قیمت چار روپیہ آٹھ آنے۔ سول ایجنٹ: انجمن ترقی اردو ہند علی گڈھ۔

فکرِ غالب تالیف ہے جناب پرتوی چندر کی جس میں انھوں نے غالب کے تمام حالات و اخلاق کو قلمبند کرکے ان کی شاعری پر بھی تبصرہ کیا ہے اور انتخاب کلام بھی دیدیا ہے، ایک نئی بات انھوں نے یہ بھی کی ہے کہ غالب کے بعض نقادوں اور شارحین کے بیانات کو دے کر ان پر بھی رائے زنی کی ہے۔

بہرحال یہ کتاب غالب کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے بہت مفید ہے۔ قیمت ہے۔ ملنے کا پتہ: نیو تاج آفس اردو بازار دہلی

اُجلی پرچھائیاں مجموعہ ہے جناب اقبال متین کے افسانوں کا جسے مکتبۂ صبا حیدرآباد نے شایع کیا ہے۔ افسانے دلچسپ ہیں اور اسلوب بیان دلکش۔ قیمت چار روپیہ آٹھ آنے۔

نہایت ضروری اعلان

آیندہ مردم شماری میں اپنی زبان اُردو درج کرائیے، ہندوستانی نہیں

فروری سنہ ۶۱ء میں پورے ہندوستان کی مردم شماری ہونے والی ہے۔ اس موقع پر ہر شخص کی معاشی، مذہبی و ثقافتی حالات دریافت کئے جائیں گے اور اسی کے ساتھ یہ بھی کہ:-

"اس کی مادری و ثانوی زبان کیا ہے"

اس لئے خواہ آپ ہندو ہوں یا مسلمان، عیسائی ہوں یا سکھ، آپ کا فرض ہے کہ اگر آپ اپنے گھروں میں، اپنے کاروبار میں، اُردو سے کام لیتے ہیں تو

نقشۂ مردم شماری میں اُردو اور صرف اُردو درج کرائیے

ہوسکتا ہے کہ آپ سے کہا جائے کہ ہندوستانی بھی اُردو ہی ہے اس لئے ہندوستانی لکھائیے، لیکن آپ کبھی اس دھوکے میں نہ آئیے۔ کیونکہ آئین کی منظور شدہ ۱۴ زبانوں میں ہندوستانی کا ذکر کہیں نہیں ہے۔

اس سے پہلے سنہ ۵۱ء کی مردم شماری میں لوگوں نے غلطی سے اُردو کی جگہ ہندوستانی درج کرا دی اور اس سے اُردو کو سخت نقصان پہونچا۔ یوپی۔ دلی۔ بہار وغیرہ میں جہاں اُردو مادری زبان ہے وہاں کے لوگوں کو اُردو ہی درج کرانا چاہئے، لیکن پنجاب بنگال و اڑیسہ وغیرہ میں جہاں کی زبان اُردو نہیں ہے، وہاں ثانوی زبان کی حیثیت سے اُردو درج کرانا چاہئے۔

یاد رکھئے کہ اُردو کی تحفظ کا یہ سب سے زیادہ موثر عملی طریقہ ہے اور اگر اس کو نظرانداز کر دیا گیا تو پھر اُردو کی تباہی کے ذمہ دار آپ ہی ہوں گے۔

(نیاز)

دلچسپ بات چیت

ہم اپنا کھانا پکاتے کیوں ہیں؟

ماہر غذا:۔ پہلے کھانا پکانے کی ضرورت کیوں پڑتی ہے؟ — اسکی بہت سی وجوہ ہیں۔ ایک تو پکانے سے ہمارے کھانے کی شکل و صورت بہتر ہو جاتی ہے، اور ایک یہ بھی کہ اسمیں نئے ذائقے آجاتے ہیں۔ کچھ جانور بھی، موقعہ پانے پر، پکے ہوئے کھانے کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔

آپ:۔ تو کیا اسی لئے ہم اپنا کھانا پکاتے ہیں؟

ماہر غذا:۔ پکے ہوئے کھانے کی زیادہ اہمیت اسلئے ہے کہ کھانے کے دوران ہمارے نظام ہضم کے عرق، اسکے باعث زیادہ پھرتی سے کام کرتے ہیں۔ اور پکانے سے بہت سے جراثیم اور طفیلی کیڑے بھی اپنے انجام کو پہنچتے ہیں اور آپکا کھانا محفوظ تر ہو جاتا ہے۔

آپ:۔ مگر اس طرح ہماری کھانے کی چیزوں کی بہت سی خوبیاں کیا برباد نہیں ہو جاتیں؟

ماہر غذا:۔ جی نہیں، بلکہ پکانا تو لگ بھگ ہر طرح کے گوشت، سبزیوں اور دالوں کیلئے مفید ہے — بجائے فقط اسی لئے ہی کہ پکانے سے کھانا زود ہضم ہو جاتا ہے۔

آپ:۔ وہ کیسے؟

ماہر غذا:۔ اب مثال کیلئے سبزیاں لیجئے۔ کچی سبزیوں میں ناقابل ہضم نشاستہ اور ریشے دار مادے ہوتے ہیں جو پکانے سے نرم ہو کر بآسانی قابل ہضم ہو جاتے ہیں۔ پھل جب پکتے ہیں تو ان میں لگ بھگ ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اسلئے سبزیوں کو پکانا درحقیقت قدرت ہی کے اصولوں کی نقل کرنا ہے۔

آپ:۔ لیکن پکانے سے سبزیوں کے کچھ قیمتی اجزا یقیناً برباد بھی ہو جاتے ہیں۔

ماہر غذا:۔ ہاں، پکانے سے سبزیوں کے کچھ وٹامن اور معدنیات ضائع ہو جاتی ہیں، لیکن یہ مجبوری ہے۔ اسکے برعکس پکانے کا یہ فائدہ بھی ہے کہ کھانے کے ہضم کا عمل پکانے کیساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے، اور یوں آپکے نظام ہضم پر زیادہ بوجھ نہیں پڑتا۔

آپ:۔ تو کیا ہم گوشت کو اسی لئے پکاتے ہیں؟

ماہر غذا:۔ ہاں زیادہ تر تو اسی لئے۔ حرارت سے گوشت کی پروٹینز نرم ہو جاتی ہیں اور یہ آسانی سے ہضم ہو جاتا ہے۔ گوشت اگر تازہ ہو یا حفظان صحت کے اصولوں کے مطابق نہ رکھا جائے تو اسمیں خطرناک جراثیم چھپے ہو سکتے ہیں جن سے چھٹکارا پانے کیلئے گوشت کو پکانا ضروری ہے۔ پکانے سے گوشت کے ذائقہ بخش اجزا بھی ابھر آتے ہیں اور گوشت زیادہ مزیدار بنتا ہے۔

ہم:۔ یہ تو خیر سب ٹھیک ہے، مگر کئی بار پکانے سے کھانے کی چیزوں کا ذائقہ جاتا رہتا ہے...

ماہر غذا:۔ بیشک۔ کیونکہ بہت کچھ آپکے کھانا پکانے کے طریقے پر منحصر ہوتا ہے۔ کھانے کے ذائقے کو بنانا یا بگاڑنا آپکے کھانا پکانے کے طریقے ہی میں نہاں ہے۔

آپ:۔ ہاں، یہ تو معلوم ہے۔

ہم:۔ لیکن کھانے کا ذائقہ اگر ویسا نہیں جیسا کہ ہونا چاہیئے — اور کھانے کا قدرتی ذائقہ اگر برقرار نہیں رہتا تو یہ فقط کھانا پکانے کے طریقے ہی کے باعث نہیں، اُس چیز کے بھی باعث ہے جس میں کھانا پکایا جاتا ہے۔

آپ:۔ کیا مطلب؟ جس میں کھانا پکایا جاتا ہے!

ہم:۔ دیکھئے نا، کھانا پکانے کیلئے جو چکنائی آپ استعمال کرتے ہیں وہ بہت اہم ہے۔ پکانے کی چکنائیوں اور تیلوں میں سے چند ایک، کھانے پر اپنا ذائقہ سوار کر دیتے ہیں۔ لیکن کچھ چکنائیاں، کھانوں کے قدرتی ذائقے کو ابھارنے میں مدد کرتی ہیں جیسے کہ ڈالڈا ونسپتی۔

آپ:۔ ڈالڈا ونسپتی بھلا یہ کیسے کرتا ہے؟

ہم:۔ اول تو یہی کہ ڈالڈا، ایک ایسی چکنائی ہے جسیمیں تو اپنا ذائقہ ہے نہ مہک۔ اسلئے یہ اپنی طرف سے کھانے میں کسی ذائقہ یا مہک کا اضافہ نہیں کرتا۔

آپ:۔ اچھا؟

ہم:۔ ڈالڈا کو اعلیٰ درجے کا خالص بنانے کیلئے مشینوں کے ذریعے دو بار صاف کیا جاتا ہے۔ یہ کھانوں کے ہلکے پھلکے ذائقوں کو بھی باہر لے آتا ہے۔ اپنی طرف سے یہ آپکی غذا میں فقط قوت اور غذائیت کا اضافہ کرتا ہے۔

آپ:۔ یہ قوت بخش کیونکر ہے؟

ہم:۔ اسکے ہر اونس میں وٹامن اے کے سات سو، اور وٹامن ڈی کے ۵۶ بین الاقوامی یونٹس ملائے جاتے ہیں۔ جلد، ہڈیوں، آنکھوں اور دانتوں کی حفاظت کرنے اور انہیں صحت بخشنے میں یہی وٹامن مددگار ہوتے ہیں۔ اور ڈالڈا، آپکو حفظان صحت کے اصولوں کے مطابق سربند ڈبوں میں ملتا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ڈالڈا کی سبھی خوبیاں آپ کیلئے محفوظ ہیں —

آپ:۔ پھر تو ہم نے اپنے لئے کھانا پکانے کی صحیح چکنائی ہی چن رکھی ہے۔ ہم تو سبھی کچھ ڈالڈا ہی میں پکاتے ہیں — اور سچ پوچھیے تو پچھلے کئی برسوں سے پکاتے آرہے ہیں۔

ہم:۔ روز بروز زیادہ سے زیادہ لوگ ڈالڈا ونسپتی استعمال کر رہے ہیں، اور کیوں؟ — اسکا جواب تو اب آپ جانتے ہی ہیں!

ہندوستان لیور نے بنایا

...سفۂ قدیم اس مجموعہ میں حضرت نیاز کے وہ مضامین شامل ہیں جو فلسفۂ قدیم کی روحوں کے ساتھ
(۲) مائیں کا مذہب تمام تر عجیب اور مفید کتاب ہے۔ قیمت ایک روپیہ (علاوہ محصول)

...قادیات حضرت نیاز کے اعتقادی مقالات کا مجموعہ فہرست مضامین یہ ہے۔ ایران و ہندوستان کا [illegible]
فارسی زبان کی پیدائش پر سرسری نظر، اردو شاعری پر تاریخی تبصرہ، اردو غزل گوئی پر جدید [illegible]
رنگ (غالب) کی فارسی گوئی پر تبصرہ، ادبیات اور اصول نقد، فنون لطیفہ، حقیقت نگاری۔ قیمت چار روپے (علاوہ محصول)

...ہب حضرت نیاز کا وہ معرکۃ الآرا مقالہ جس میں اُنھوں نے بتایا ہے کہ مذہب کی حقیقت کیا ہے اور دنیا میں یہ کیونکر [illegible]
اس کے مطالعہ کے بعد انسان خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ مذہب کی پابندی کیا معنی رکھتی ہے۔ قیمت ایک روپیہ ۸/ (علاوہ محصول)

...کراتِ نیاز یعنی نیاز کی ڈائری جو ادبیات و تنقید عالیہ کا عجیب و غریب ذخیرہ ہے۔ ایک بار اس رسالہ کو شروع کر دینا [illegible]
پڑھ لینا ہے۔ یہ جدید ایڈیشن ہے جس میں صحت و نفاست کاغذ و طباعت کا خاص اہتمام کیا گیا ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

...ست الید اس کے مطالعہ سے ہر ایک شخص انسانی ہاتھ کی شناخت اور اس کی لکیروں کو دیکھ کر اپنے یا دوسرے شخص کے مستقبل
سیرت، عروج و زوال، موت و حیات، معیاری شہرت پر پیشین گوئی کر سکتا ہے قیمت ایک روپیہ ۸/ (علاوہ محصول)

...و ما علیہ حضرت نیاز نے اس کتاب میں بتایا ہے کہ فن شاعری کس قدر مشکل فن ہے اور اس میدان میں بڑے بڑے شاعروں نے
بھی ٹھوکریں کھائی ہیں اور اس کا ثبوت اُنھوں نے دور حاضر کے بعض اکابر شعراء مثلاً جوش، جگر، سیماب، [illegible]
کلام کو سامنے رکھ کر پیش کیا ہے۔ ملک کے نوجوان شاعروں کے لئے اس کا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

...تاب اُٹھ جانے کے بعد نیاز فتحپوری کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ادیان، طریقت
اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے، اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کس درجہ قابل [illegible]
زبان، پلاٹ، انشاء کے لحاظ سے جو درجہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے کے لائق ہے قیمت آٹھ آنے ۸/ (علاوہ محصول)

...وعۂ استفسارات تاریخی، علمی، ادبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ۔ قیمت تین روپے (۳/)

...نتہائے رنگا رنگ غالب کی فارسی شاعری، غزل گوئی اور اس کی خصوصیات پر نیاز فتحپوری کا ایک مقالہ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

...بائے جعفری جناب اثر لکھنوی کے سوا سو منتخب اشعار مع مقدمہ از نیاز فتحپوری۔ قیمت آٹھ آنے (علاوہ محصول)

دیگر مصنفین کی کتابیں

...فصیل ۔ جناب اختر حیدرآبادی کی طویل مرصع نظم جس میں وجود باری پر تخیلی انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے قیمت دو روپے (علاوہ محصول)

...سفۂ مذہب ۔ سید مقبول احمد کی مشہور مجتہدانہ تصنیف جس میں عقائد اسلام پر فاضلانہ بحث و تنقید کی گئی ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

...رت و اسلام جناب مالک رام، ایم اے کی مشہور تصنیف، جس میں بتایا گیا ہے کہ اسلام نے عورت کا [illegible] کس قدر
بلند کر دیا ہے۔ قیمت تین روپے (علاوہ محصول)

...ثیہ نگاری اور میر انیس ۔ ڈاکٹر محمد احسن فاروقی کا بے لاگ تبصرہ انیس کے فن مرثیہ نگاری پر۔ قیمت ایک روپیہ آٹھ آنے (علاوہ محصول)

...خطائے تھرا دیے ۔ سید وصی احمد بلگرامی کا ایک شاہکار جس میں ایک خاص طنزیہ انداز سے علمی دھرم کے
مذہبی نظریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ قیمت ۱۲/ (علاوہ محصول)

...عر کا انجام ([illegible] فتحپوری) قیمت ۱۲/ بارہ آنہ (محصول ڈاک علاوہ)

...ربات نیاز فتحپوری (نیاز فتحپوری۔ قیمت بارہ آنہ (علاوہ محصول ڈاک)

مینیجر نگار لکھنؤ

دسمبر ۱۹۶۰ء

نگار

سالانہ چندہ معہ سالنامہ (رجسٹری سالنامہ ۴؍)
ہندوستان پاکستان
دس روپے

قیمت فی کاپی
ہندوستان پاکستان
۵۵ نئے پیسے ۱۲؍

"نگار" کے قدیم خریداران کے لئے خاص رعایت

اگر آپ کا چندہ دسمبر ۶۰ء میں ختم ہو رہا ہے تو زیادہ مناسب یہی ہے کہ آپ دس روپیہ ذریعہ منی آرڈر بھیج دیں اور ہم سالنامہ ۶۱ء (غالب نمبر) ذریعہ رجسٹری آپ کے نام بھیجدیں۔ لیکن یہ رقم ۲۵ر دسمبر ۶۰ء تک مل جانا ضروری ہے۔

اگر آپ یہ مناسب نہیں سمجھتے تو پھر سالنامہ کے وی پی کا انتظار کیجئے جو دس روپیہ کا ہوگا اور آپ اسے دس روپیہ پندرہ پیسے دے کر وصول کریں گے۔

رعایت یہ ہے کہ نگار کا سالانہ چندہ دس روپیہ ہے اور مصارف رجسٹری وغیرہ میں ۶۰ پیسے ہم کو علحدہ خرچ کرنا پڑتے ہیں، یعنی اس طرح ہم کو دس روپیہ کی جگہ صرف 9.40 ملیں گے۔ لیکن یہ بارہم خود برداشت کریں گے اور وی پی صرف دس روپیہ کا روانہ ہوگا ——— منی آرڈر میں اپنا نمبر خریداری جو پتہ کی چٹ پر درج رہتا ہے، ضرور لکھدیجئے۔

اگر آپ کا چندہ دسمبر ۶۰ء میں ختم نہیں ہو رہا تو ۵۰ پیسے ذریعہ منی آرڈر یا ٹکٹ کی صورت میں سالنامہ کی رجسٹری کے لئے ضرور بھیجدیجئے، ورنہ ہم اسے معمولی پوسٹ سے روانہ کریں گے اور ضایع ہوجانے کی صورت میں ہم دوبارہ اسے مفت فراہم نہ کرسکیں گے۔ یہ سالنامہ بہت اہم ہے اس لئے دستبرد کا اندیشہ زیادہ ہے۔

ایجنٹ صاحبان

براہ کرم جلد از جلد مطلع فرمائیں کہ انھیں غالب نمبر کی کتنی کاپیاں درکار ہوں گی، ورنہ بعد کو ہم ان کے مزید آرڈر کی تعمیل نہ کرسکیں گے۔ اس سالنامہ کو زیادہ تعداد میں اسٹاک کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ کچھ دنوں کے بعد اس کی قیمت بھی دو چند ہوجائے گی جس طرح اور خاص نمبروں کی ہوگئی ہے۔

منیجر

پاکستان کے خریدار

اگر ان کا چندہ دسمبر ۶۰ء میں ختم ہو رہا ہے تو اپنا سالانہ چندہ دس روپیہ آٹھ آنے ذیل کے پتہ پر ذریعہ منی آرڈر بھیج کر رسید ک خانہ ۲۵ر دسمبر ۶۰ء تک ہمارے پاس ضرور بھیجدیں، تاکہ سالنامہ ذریعہ رجسٹری روانہ کیا جائے اور انھیں بروقت مل جائے۔

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی - ۱۰۵ - گارڈن ویسٹ کراچی

جن کا چندہ دسمبر میں ختم نہیں ہو رہا، انھیں سالنامہ معمولی پوسٹ سے روانہ ہوگا اگر انھوں نے رجسٹری کیلئے جمع نہیں کرائے اور ہم اسکے تلف ہونے کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔

آیندہ سالنامہ ۱۹۶۱ء

"غالب" نمبر ہوگا

لیکن بالکل نئے زاویہ سے، بالکل نئے رُخ سے

غالب پر اس وقت تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ کتابیں بھی شایع ہوئی ہیں، تنقیدی مقالے بھی لکھے گئے ہیں، رسایل و جراید نے خصوصی نمبر بھی شائع کئے ہیں، لیکن ان سب میں زیادہ تر دو باتوں کو پیش کیا گیا ہے، ایک اس کے سوانحِ حیات اور دوسرے اس کی اُردو شاعری کا فلسفیانہ و متصوفانہ پہلو ۔۔ حالانکہ صحیح غالب نام نہ اس کے سوانح کا ہے اور نہ اس کی حکمیاتی شاعری کا۔ بلکہ وہ سانس لیتا ہے دراصل اپنے اس کلام میں جس کا تعلق صرف شوخی، بیباکی، طنز و ظرافت اور جرأت رندانہ سے ہے۔

اس کا "احساسِ خودی" اس کی "بیباکی" اس کا "آہنگ خود پرستی" اس کے "طنزیہ اشارے" اس کے "ظریفانہ کنائے" اس کی "حریفانہ چوٹیں" اور سب سے زیادہ اس کا "رندانہ لب و لہجہ"۔ یہ ہیں غالب کی وہ خصوصیات جن کو وہ اپنی زبان میں

مرا کردہ اند آشکارا بہ من

کہتا ہے اور "نگار" کا "غالب" نمبر۔ غالب کے اسی مصرع کی تفسیر ہوگا۔

اس نمبر میں آپ کو یقیناً یہ تو کچھ نہ ملے گا کہ غالب کا خاندان کیا تھا، وہ کہاں پیدا ہوا، دِلّی میں اس پر کیا کیا گزری، وہ کہاں کہاں گیا، کن کن تلخ تجربات سے اسے واسطہ پڑا۔ یہ گو کتنی بہت کچھ ہو چکی ہے۔

اس نمبر میں آپ کو "زندہ غالب" ملے گا" برافگندہ نقاب"۔ عریاں، بیباک اور کسی سے نہ ڈرنے والا ایک ایسا شاعر جس کی دوسری مثال اُردو، فارسی میں کہیں نظر نہیں آتی۔

یہ نمبر "اُردو غالب" اور "فارسی غالب" دونوں کا امتزاج ہوگا

اس التزام کے ساتھ کہ اس نے جو کچھ کہا ہے اسے ہر شخص آسانی سے سمجھ سکے۔ اس میں غالب کے فارسی اور اُردو کلام کا ایسا جچا تلا انتخاب بھی درج ہوگا جو آپ کو اس کے اُردو و فارسی دواوین کی طرف سے بے نیاز کر دے گا۔

غالباً اس میں غالب کی وہ آخری تصویر بھی ہوگی جو موت کے چند دن پہلے علائی کے اصرار پر کھینچی گئی تھی۔

مینجر

جن کا چندہ دسمبر ۶۰ء میں ختم ہو رہا ہے ان کے نام سالنامہ ۶۱ء دس روپیہ میں ذریعہ وی پی روانہ ہوگا

نگار

داہنی طرف کا صلیبی نشان علامت ہے اس امر کی کہ آپ کا چندہ اس ماہ میں ختم ہوگیا

اڈیٹر: نیاز فتحپوری

۳۹ واں سال | فہرست مضامین دسمبر ۶۰ء | شمارہ ۱۲

ملاحظات

بھڑوں کا چھتہ اور ٹائم بم

یہ ہیں وہ دو اصطلاحیں جو مسئلۂ کشمیر کے متعلق پنڈت نہرو اور جنرل ایوب خاں نے حال ہی میں استعمال کی ہیں ۔ مفہوم و مدعا دونوں کا ظاہر ہے، لیکن چونکہ ان نقروں کا استعمال اس گفتگو کے بعد ہوا ہے جو پچھلے دنوں بہت خوشگوار و امید افزا فضا میں ہوئی تھی اس لئے لوگوں نے ان الفاظ کو تعجب کے ساتھ سُنا اور افسوس کے ساتھ بھی ۔

پنڈت نہرو غالباً یہ کہنا چاہتے تھے کہ پاکستانی نقطۂ نظر سے اب مسئلۂ کشمیر پر گفتگو کرنا ایسی گتھیوں کو سلجھانا ہے جو سلجھانے کی کوشش میں اور زیادہ اُلجھ جائیں گی اور اس صورت میں زیادہ مناسب یہی ہے کہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے ۔ برخلاف اسکے جنرل ایوب خاں کا خیال یہ ہے کہ اس کشمکش کا اِدھر یا اُدھر جلد فیصلہ ہو جانا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک ایسا بم ہے کہ اگر اسے راستہ سے ہٹایا نہ گیا تو کسی وقت اس کا پھٹ جانا یقینی ہے ۔

دونوں باتیں بالکل ایک دوسرے سے متضاد ہیں، یعنی ایک یہ کہتا ہے کہ مصالحت و مفاہمت کی صورت صرف یہ ہے کہ کشمیر کی موجودہ حد بندی و تقسیم کو بحال رکھا جائے اور دوسرا یہ کہتا ہے کہ ایسا ہونا ممکن نہیں اور ضرورت ہے کہ از سرِ نو اسکے تاروپود کا جائزہ

لیا جائے۔

پاکستان کہتا ہے کہ حسب قرار داد اس کا فیصلہ کشمیر کی رائے عامہ پر ہونا چاہئے، ہندوستان کہتا ہے کہ اب اسکی ضرورت نہیں کیونکہ کشمیر کی موجودہ حکومت کی اسمبلی کا انتخاب ہی رائے عامہ سے ہوا ہے ۔ اس میں شک نہیں یہ بڑا نازک قانونی سوال ہے، جس سے ہم کو بحث نہیں، لیکن ہمارا جی یہ ضرور چاہتا ہے کہ دونوں ملکوں کے مستقبل اور عالمی امن و سکون کے پیش نظر اسکا فیصلہ ہو جائے تو بہتر ہے ۔ لیکن ہو کیونکر ؟

کسی نزاعی مسئلہ میں (لڑائی کو چھوڑ کر) فیصلہ کی دو ہی صورتیں ہوا کرتی ہیں، ایک یہ کہ دونوں فریق ایثار و قربانی کے لئے آمادہ ہو جائیں اور بقالوں کی طرح یہ نہ دیکھیں کہ ترازو کے دونوں پلّے برابر ہیں یا نہیں یا پھر یہ کہ کسی تیسرے کو حَکَم بنا کر فیصلہ اس کی صوابدید پر چھوڑ دیں ۔

کشمیر کے مسئلہ میں سب سے پہلا قدم یہ اُٹھایا گیا کہ خود باہمی مفاہمت کی راہیں نکالنے کی جگہ معاملہ کو مجلس اقوام کے سپرد کر دیا اور مطلقاً اس پر غور نہیں کیا گیا کہ جس جماعت کو حَکَم بنایا گیا ہے اس کی پچھلی روایات اس باب میں کیا ہیں اور وہ اُس دلال کی طرح جو سب سے پہلے اپنا فایدہ سوچتا ہے کبھی کسی ایسے سودے کو پسند نہیں کر سکتی جو اس کے مفاد کے خلاف ہو ۔

وہ بخوبی واقف ہے کہ اگر آج ہندوستان و پاکستان ایک ہو کر کسی متحدہ بیرونی پالیسی پر متفق ہو جائیں تو سارے ایشیاء بلکہ ساری دُنیا کا اس سے متاثر ہونا ناگزیر ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہ اتحاد کسی وقت سرزمین ایشیاء کو روسی اشتراکیت کے خلاف محاذ بنانے میں سنگِ راہ ثابت ہو ۔ اگر مجلسِ اقوام واقعی کوئی مخلص جماعت ہوتی تو کوریا اور کشمیر دونوں مسئلے کبھی کے طے ہو چکے ہوتے لیکن اس کا مقصد ہی یہ نہیں ہے کہ پاکستان و ہندوستان دونوں متحد ہو جائیں اور اسی لئے اس نے اپنا ایک دامن پاکستان کے ہاتھ میں دیدیا ہے اور دوسرا ہندوستان کے ہاتھ میں تاکہ دونوں نہایت اطمینان کے ساتھ اپنے اپنے مطالبات پر اڑے رہیں اور ملک کی دولت فوجی طیاریوں پر تباہ کر کے ہمیشہ دوسرے ملکوں کے دست نگر رہیں ۔

بہر حال اس باب میں انجمن اقوام سے کسی خیر کی امید رکھنا سخت حماقت ہے اور چارۂ کار اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہندوستان و پاکستان دونوں باہم مل کر کوئی راہ صلح و آشتی کی نکالیں ۔ لیکن یہ راہ کیا ہو سکتی ہے ؟ ۔ اس پر مثبت و منفی دونوں پہلوؤں سے غور کرنے کی ضرورت ہے ۔

مثبت پہلو یہ کہ اگر ذہنی حیثیت سے دونوں ملک ایک دوسرے کے دوست و حلیف ہو گئے تو وہ کیا کیا فوائد حاصل کر سکیں گے منفی پہلو یہ کہ اگر باہمی مخالفت دور نہ ہوئی تو کیا کیا نقصانات سامنے ہیں اور کب تک انھیں برداشت کیا جائے گا ۔

یہ دونوں باتیں ایسی نہیں جن کی صراحت ضروری ہو ۔ پاکستان و ہندوستان کا ہر فرد بہ آسانی سمجھ سکتا ہے کہ موجودہ دورِ تذبذب نے انھیں کتنا گرانبار کر رکھا ہے اور اگر یہ ذہنیت بدل جائے تو وہ کتنی اقتصادی ترقی کر سکتے ہیں ۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بات دونوں فریقوں کے سوچنے کی ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ پاکستان کو خصوصیت کے ساتھ بہت زیادہ غور کرنیکی ضرورت ہے، نہ اس لحاظ سے کہ ہندوستان بہ نسبت اس کے زیادہ عرصہ تک نقصانات برداشت کر سکتا ہے بلکہ اس حیثیت سے بھی کہ پاکستان اپنے آپ کو فریق محروم سمجھتا ہے اور سب سے پہلے اسی کو سوچنا ہے کہ اگر کشمیر میں عام رائے شماری کے مطالبہ کو ہندوستان نے تسلیم نہ کیا تو وہ کیا کرے گا ۔ ظاہر ہے کہ اس کا جواب صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ اس صورت میں وہ فوجی قوت سے کام لے کر ہندوستان سے اپنا مطالبہ پورا کرانے کی کوشش کرے گا اور فاتحانہ کشمیر پر قابض ہو جائے گا ۔ اس کے سوا کوئی دوسرا منطقی نتیجہ اس قضیہ کا ہو ہی نہیں سکتا ۔ اور ۔ اسی کو جنرل ایوب خاں نے "ٹائم بم" کے فقرہ سے ظاہر کیا ہے ۔

پھر غور کیجئے کہ اگر کسی وقت پاکستان نے فوجی اقدام طے کر لیا (ہندوستان کی طرف سے کسی ایسی پیشقدمی کا امکان نہیں کیونکہ

پاکستان کے نقطۂ نظر سے بھارت ایک غاصب قابض کی حیثیت رکھتا ہے) تو کیا ہوگا؟

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہندوستان خاموش نہ بیٹھا رہے گا۔ اور ٹھیک اسی وقت جب پاکستانی افواج نے سرزمین کشمیر کی طرف قدم رکھا، ہندوستانی فوجیں پنجاب و راجپوتانہ کی سمت سے حدودِ پاکستان کی طرف بڑھیں گی اور اسی کے ساتھ بحری و فضائی فوجیں حرکت میں آجائیں گی تمام ساحلی مقامات، فوجی اڈوں، صنعتی شہروں پر بمباری شروع ہو جائے گی۔ اور اگر اس جنگ نے عالمی جنگ کی صورت اختیار نہ کی (جو مستبعد نہیں) اور دونوں ملک خاک سیاہ ہونے سے بچے بھی رہے (جس کا بہت کم امکان ہے) تو کم از کم خطۂ کشمیر تو یقیناً ہمیشہ کے لئے نیست و نابود ہو جائے گا اور ہو سکتا ہے کہ وہ کسی تیسرے کے ہاتھ میں پہونچ جائے۔

جنرل ایوب خاں یقیناً ہم سے زیادہ صحیح تصور ان تمام تباہکاریوں کا کر سکتے ہیں اور وہ یقیناً یہی چاہتے ہیں کہ تمام معاملات صلح و آشتی سے طے پا جائیں، لیکن افسوس ہے کہ حکومت پاکستان نام صرف جنرل ایوب خاں کا نہیں بلکہ وہاں کی رائے عامہ کا ہے اور وہ جانتے ہیں کہ اگر انھوں نے "علیٰ حالہٖ" کے نظریہ کو سامنے رکھ کر ہندوستان سے فیصلہ کرنا چاہا تو ممکن ہے موجودہ حکومت خطرہ میں پڑ جائے اور کوئی دوسرا انتظام اس کی جگہ لے لے جو اس مسئلہ میں تیغ و تفنگ سے کام لینے پر اتر آئے، اور اس طرح جس ملک کو انھوں نے اپنے حسن تدبیر سے اتنا ابھارا ہے وہ پھر گڑھے میں ڈھکیل دیا جائے ــــ غالباً یہی وہ مجبوری تھی جس کی بنا پر انھوں نے پاکستان کی رائے عامہ کو (جو ممکن ہے وہاں کے حزب عسکری کی بھی ہو) مطمئن کرنے کے لئے اپنی تقریر میں ٹائم بم کا ذکر کر دیا، ورنہ وہ خوب جانتے ہیں کہ صحیح طریق کار یہ نہیں ہے۔

یہی دشواری کم و بیش ہندوستان کے سامنے بھی ہے کیونکہ اگر آج وہ کشمیر میں رائے شماری کے اصول کو منظور کر لے تو تمام ملک میں ایک شور مچ جائے اور کانگریس حکومت متزلزل ہو جائے۔

جیسا کہ ہم ابھی ظاہر کر چکے ہیں، یہ مسئلہ بہ نسبت ہندوستان کے پاکستان کے لئے زیادہ اضطراب انگیز ہے، اور اسی کو جنگ سے ہٹ کر کوئی نہ کوئی راہ نکالنا ہے ــــ اور وہ راہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ سب سے پہلے عوام پاکستان کو عسکری اقدامات کے ناقابل تلافی نقصانات اور خطرناک نتائج سے پوری طرح آگاہ کر دیا جائے اور جب یہ حقیقت پوری طرح ان کے ذہن نشین ہو جائے اس وقت مسئلہ کشمیر پر گفتگو کی جائے۔ ہم جانتے ہیں کہ جنرل ایوب خاں جو نہایت خلوص و صداقت سے پاکستان کی سربراہی کر رہے ہیں اور جن کی قیادت میں پاکستان ماضی کی گندہ روایات سے ہٹ کر اس وقت تک کافی ترقی کر چکا ہے کبھی اس کو گوارا نہ کریں گے کہ کسی جماعت کے جذباتی اصرار پر کوئی نامناسب قدم اٹھا کر سارے ملک کو نقصان پہونچائیں۔

ہمیں امید ہے کہ وہ ملک میں ان تلخ حقائق کا احساس پیدا کرنے کی پوری کوشش کریں گے، جو دیر طلب ضرور ہے لیکن نتیجہ خیز بھی ہے۔

پاکستان ایک اسلامی حکومت ہے اور عہدِ نبوی و خلافت راشدہ کی تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں نے ہمیشہ اسی وقت تلوار اٹھائی ہے جب کسی دوسری قوم نے ان پر حملہ کیا اور ہمیشہ اس ارشاد خداوندی کو سامنے رکھا۔

"قاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللہ لا یحب المعتدون"

(انھیں سے جنگ کرو جو تم سے جنگ کریں اور اس حد سے آگے نہ بڑھو۔ خدا حد سے بڑھ جانے والوں کو دوست نہیں رکھتا)

ہندوستانی مسلم سیاست پر ایک نظر

(ڈاکٹر اشرف کے مقالے کا جواب)

(سید خلیل اللہ حسینی - ایم - اے - ال ال - بی - حیدر آباد)

مسلمانانِ ہندوستان کے بارے میں ڈاکٹر محمد اشرف نے کمیونسٹ پارٹی کا جو نقطۂ نظر واضح کیا ہے، وہ اکثر مقامات پر قابلِ اعتراض ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ایک طویل سیاسی دور کے پیچیدہ مسایل پر تبصرہ کا انداز اکثر مقامات پر سطحی ہو گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ تاریخی حالات کا تجزیہ بندھے ٹکے مارکسی اصول پر کیا گیا ہے جو صحیح نہیں، معلوم ایسا ہوتا ہے کہ کمیونسٹ پارٹی آج تک ہندوستانی مسلمان کے ذہن کو نہیں سمجھ سکی۔ حیرت ہے کہ ہندوستان کی مسلم تاریخ میں ڈاکٹر اشرف کو ہر جگہ یا تو سرمایہ کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ یا پھر "سیاسی یتیموں" کی رہنمائی جو یا تو مسلم سماج کے "بڑھاپے کی اولاد" تھے یا انگریزوں کے آلۂ کار۔ افسوس ہے کہ انھوں نے اُن بہت سے عوامل و عناصر کو نظر انداز کر دیا جن کا اِن تاریخی حالات کی تشکیل میں بڑا ہاتھ تھا۔

۱۸۵۷ء کا واقعہ دراصل کافرانہ اقتدار کے خلاف ردِ عمل کا نتیجہ تھا، جس میں مذہب نے اہم حصہ لیا اور اس جذبہ کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ محترم مضمون نگار جب یہ دیکھتے ہیں کہ مسلم عوام نے ایسے نوابوں اور بادشاہوں کی بحالی کے لئے کوشش کی جن کی وفاداریاں مشتبہ تھیں، تو ان کو حیرت ہوتی ہے۔

ڈاکٹر اشرف کا نشانۂ ملامت علی گڑھ بھی ہے جس کو وہ انگریز کی سیہ کاریوں کا نتیجہ قرار دیتے ہیں، گو ساتھ ہی وہ سر سید کی بیدار مغزی سے متاثر ہو کر اُن کو انگریزوں کے پٹھوؤں کی صف سے نکال لیتے ہیں۔ تضاد بیان کا یہ دلچسپ نمونہ قابلِ غور ہے۔ علی گڑھ سر سید کی حیات کا حاصل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے جن لوگوں سے کام لیا ہو اُن میں انگریزوں کے یارانِ وفادار بھی شامل رہے ہوں، لیکن یہ واقعہ اس حقیقت کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ علیگڑھ کی یہ تحریک حاکم اور وفادار مسلمانوں کے غلامانہ تعلقات کا قابلِ نفرت نمونہ ہے۔ مشکل تو یہ ہے کہ اُنیسویں صدی کے نصف آخر کے حالات کو سمجھنے کے لئے ہم بیسویں صدی کے نصف آخر کے پیمانے استعمال کرتے ہیں۔ آج ہم آزاد ہیں۔ لیکن اُس وقت جبکہ انگریزی اقتدار نے اپنی ہیبت و تسلط کا سکہ جما لیا تھا، حالات سے مطابقت پیدا کرنے اور نشاۃ الثانیہ کی راہیں نکالنے کے واسطے یہ ضروری تھا کہ حکومت کے اقتدار کو چیلنج نہ کیا جائے اور اقتضاءِ وقت کو اُسی طرح تسلیم کیا جائے جس طرح ہند کے دستور پر سخت سے سخت تنقید کرنے والے کمیونسٹ رہنما کیرالا میں دستور کی پابندی کا حلف لینے پر مجبور ہوئے، مگر یہ شاید عملی مصلحت ہے اور وہ غلامانہ ذہنیت تھی!

لایق مضمون نگار کا یہ انکشاف بہت دلچسپی سے پڑھا جائے گا کہ شبلی، حالی اور اقبال کی شاعری "افیون" کا نشہ رکھتی ہے جس سے "حرماں نصیبوں کو یک گونہ بیخودی اور امراء کو ایک روحانی تسکین حاصل ہو جاتی تھی"۔ چونکہ اُن حضرات کی شاعری میں مذہب کا اثر تھا اس لئے مارکس کی زبان میں انھیں تو افیون کہہ دیا گیا، لیکن اگر ہندوستان کے مزدوروں کے سامنے روس اور چین کے مزدوروں کے عظیم کارنامے گنائے جائیں اور اُن کو آمادۂ انقلاب کیا جائے تو یہ افیون نہیں ہے۔

حیرت ہے کہ جس شاعر نے:۔

جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی — اُس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

کا نعرہ بلند کیا ہو، آج اُس کے کلام میں افیون نظر آتی ہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال نے "لینن خدا کے حضور میں" جیسی نظم لکھی اور یہ اعلان کیا کہ:۔ "در مقام لانمی ساید حیات —— سوئے الا می خرامد کائنات"

دُنیا جانتی ہے کہ یورپ کی ہیبت ایشیاء کے دل سے جو کم ہوئی اُس میں بیسویں صدی کے اوایل کا سب سے اہم واقعہ جاپان اور روس کی جنگ ہے، جس میں روسیوں کو شکست ہوئی تھی نہ کہ ۱۹۰۵ء کا وہ روسی مزدور انقلاب جو ناکام ہو گیا۔ اسی طرح یہ تو کہہ دیا گیا کہ برطانیہ نے اپنی حکمت عملی کی بنیاد پر بنگال تقسیم کیا، لیکن کیا محترم ریسرچ اسکالر اس بات سے واقف نہیں کہ اس مطالبہ کی تائید مسلمانوں نے کی تھی۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ ساری دُنیا کے حالات میں تبدیلی کے رجحان کا آغاز روس کے انقلاب ہی سے کیا جاتا ہے، حالانکہ ایسا کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ سحر اس لئے ہوئی کہ مرغ نے بانگ دی۔ ڈاکٹر اشرف نے یہ بھی کہا ہے کہ اہل علم مسلمان انقلاب روس کی ماہیت سمجھنے میں اس لئے قاصر رہے کہ وہ سامراج کے خلاف اتحاد کے منکر ہیں۔ حالانکہ یہ بھی بالکل خلاف حقیقت ہے اور بیسیوں مسلم اکابر نے سامراج کے خلاف عملی قدم اُٹھا کر قید و بند کی تکالیف برداشت کیں۔

بڑا دلچسپ ریمارک اقبال پر یہ کیا گیا ہے کہ "آفتاب تازہ" نظم لکھنے والا اقبال سامراج کے خلاف جد و جہد میں گفتار کا غازی بن کر پیچھے ہٹتا چلا گیا۔ حالانکہ مارکس نے بھی پہلے کتاب ہی لکھی تھی اور کسی باغیانہ تحریک کو منظم نہیں کیا تھا؟

ڈاکٹر اقبال نے مسلم ڈومنین کا مطالبہ کیا تھا، اس کی تشہیر انگلستان سے چودھری رحمت علی نے کی۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ پروپیگنڈا برطانوی وزارت کے اشارہ پر ہوا۔ اگر انگلستان میں بیٹھ کر یہ کام کرنا برطانوی اشارہ کا نتیجہ تھا۔ تو مارکس کا انگلستان میں بیٹھ کر سرمایہ "Das Capital" نامی کتاب لکھنا کیا تھا؟ یہ حقیقت ہے کہ عرصہ تک برطانوی سیاست نے مسلمانوں کی علیحدہ مملکت کے خیال کو کچلنے کی کوشش کی، انگریزوں کے ذہن میں پان اسلام کا خوف تھا، اس لئے وہ ایک نئی مسلم مملکت کے جنم کے تصور ہی سے لرزہ براندام ہو جاتے تھے، اور پھر جنھوں نے طرابلس کا جہاد آزادی دیکھا تھا، سوڈان کے مہدی سے مقابلہ کیا تھا اور اتاترک سے شکست کھائی تھی، وہ کیسے گوارا کر سکتے تھے کہ ایک اور مسلم مملکت اُن کے درد دل میں اضافہ کرے۔ یہ تو بعد کے حالات ہیں کہ اس نئی مملکت کی پالیسی وہ نہیں رہی جس سے ان اندیشوں کی تصدیق ہوتی! مگر اُس وقت کے حالات پر موجودہ حالات کی روشنی میں رائے قایم کرنا صحیح نہیں ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ پاکستان کا مطالبہ جہاں تک مسلم عوام کے رجحان کا تعلق ہے انتہائی سامراج دشمن مطالبہ تھا اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ گاندھی، اور نہرو جیسے سامراج دشمن لوگ جو اس مطالبہ سے متفق ہوئے ہیں اس کی ایک وجہ یہی تھی۔

مضمون کی تیسری قسط میں سرمایہ دار طبقہ کے حالات پیدائش بیان کئے گئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگریزوں کے اشارہ پر سر اکبر کے توسط اور نظام کے سرمایہ سے آصف جاہی سوتی مل اور آغا خان کے توسط سے اندور میں مسلم سوتی مل قایم کی گئی اور اس طرح مسلم بورژوا طبقہ کا جنم عمل میں آیا۔ اگر ڈاکٹر اشرف یہ کہتے کہ چند کارخانوں کے قیام سے کچھ ایسے مسلمان آگے آئے جو بورژوا تھے تو بھی غنیمت تھا ورنہ اتنے وسیع علاقے اور اتنی بڑی آبادی میں، ایک دو کارخانوں کا کھل جانا اگر بورژوا طبقہ کے جنم کی دلیل ہے تو پھر ہم کو طبقہ کی ایک نئی تعریف کرنی پڑے گی اور وہ یہ ہوگی کہ کارخانوں کے ساتھ بورژوا طبقہ وجود میں آجاتا ہے۔

[illegible] مضمون نگار نے کانگریس کی اُس مسلم رابطہ کمیٹی کا تذکرہ کرتے ہوئے جس کے وہ خود نگراں تھے، یہ انکشاف کیا

ہے کہ جب نہرو، ہندوستان سے باہر گئے تو ایک دن بلا اطلاع مسلم رابطۂ عوام کا شعبہ بند کر دیا گیا اور موصوف کی تیار کردہ رپورٹ کو سردار پٹیل کے معتمدِ خاص اچاریہ کرپلانی نے شایع کرنا مناسب نہیں سمجھا، اگر ڈاکٹر موصوف وہ رپورٹ جس کو شعبہ مسلم رابطۂ عوام کا مرثیہ کہنا مناسب ہوگا، شایع فرما دیتے تو بہتر ہوتا۔ کم از کم میں تو واقف نہیں ہوں کہ ایسی کوئی چیز شایع ہوئی ہو۔ اگر لینن کی وصیت، اسٹالن کی وفات کے بعد شایع ہو سکتی ہے، اگر مولانا آزاد کی کسی خاص تحریر کی اشاعت ۳۰ سال کے بعد عمل میں آسکتی ہے، تو کیا بُرا ہے کہ ایک طویل مدت کے بعد ہی سہی اب یہ رپورٹ شایع کر دی جائے، تاہم لیگ اور کانگرس کے تصادم کو سمجھنے کے لئے خود مولانا آزاد کی حالیہ کتاب بہت کافی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ملک کے سیاسی رجحانات کے تغیرات میں برلا اور اصفہانی کا ہاتھ : تھا بلکہ خود ارباب وطن کا تھا۔

دوسری جنگ عظیم کے سلسلہ میں ایک بات یہ بتائی گئی ہے کہ آدھے یورپ میں مزدور انقلاب ہو چکا تھا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ آدھا یورپ روسی فوج کے جوتوں سے دبا ہوا تھا، بالکل اُسی طرح جس طرح کسی زمانہ میں تاتاریوں نے بہت سی سلطنتوں کو اپنا غلام بنا لیا تھا۔ ایک صریحًا فاتحانہ چیرہ دستی کو مزدور انقلاب کا نام دینا کسی طرح زیب نہیں دیتا۔

کانگریس کی "ہندوستان چھوڑ دو" تحریک کا جس عامیانہ انداز میں تذکرہ کیا گیا ہے وہ تاریخ کو مسخ کرنے کی بڑی عجیب کوشش ہے۔

یہ بات پورے وثوق سے کہی گئی ہے کہ جناح صاحب کے واحد مشیر خصوصی اصفہانی تھے اور یہ کہ شملہ کانفرنس کے اخراجات اصفہانی صاحب نے برداشت کئے۔ اگر اس دعویٰ کو مان بھی لیا جائے تو بھی اس میں بُرائی کیا ہے۔ جب کمیونسٹ پارٹی کے قایدین روس اور مشرقی یورپ کے "آزاد کردہ ممالک" کی یاترا کے لئے جاتے ہیں تو اُن کے اخراجات کیا مزدور اپنا پیٹ کاٹ کر برداشت کرتے ہیں؟ اور کیا کیرالا میں الیکشن کے موقعہ پر ایک لاکھ سے زائد الاؤنس پانے والے کارکنوں کی امداد کسی دستِ غیب سے ہوئی تھی؟

مسلم سیاست کا طبقاتی تجزیہ کرتے ہوئے اِس بات کو ایک مسلمہ حیثیت کے طور پر پیش کیا گیا ہے کہ "مسلم اور ہندوستانی قومی سیاست کا باہمی اختلاف اور تصادم در اصل ہندوستان کے دو اُبھرے ہوئے متوسط طبقوں کے مفاد کا تصادم ہے" حالانکہ حقیقی صورت حال یہ ہے کہ جب مسلمان حملہ آور ہونے کی حیثیت سے یہاں آئے تو اہل ہندوستان جو یہاں صاحب اقتدار تھے فطری طور پر اپنے اقتدار کے چھن جانے کی بناء پر نالاں تھے، لیکن عام طور پر مسلم حکمراں اور خاص طور پر مغل شہنشاہوں کی وسیع النظری نے ایسے کسی اختلاف کو اُبھرنے کا موقع نہیں دیا۔

ڈاکٹر اشرف نے شاہ ولی اللہ پر گہرے طنز سے کام لیا ہے کہ انھوں نے غیر ملکی حکمرانوں کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت دی، لیکن انھوں نے حالات پر غور نہیں کیا۔ جب سلطنت مغلیہ پر زوال آیا اور مرہٹوں کی تاخت و تاراج سے وسطی اور شمالی ہندوستان کے شرفا ہندو اور مسلمان الامان پکارنے لگے تو شاہ ولی اللہ نے یہ محسوس کیا کہ ایسے غارتگروں کی قوت توڑنا اور اُن کے تسلط سے ملک کو نجات دلانا ضروری ہے۔ حیرت ہے ہنگری کے یوناس کاڈر کا روسی فوجوں کی مدد چاہنا، ماؤزے تنگ کا روسی امداد کا طالب ہونا اور ہندوستانی کمیونسٹ پارٹی کو یہ تمنا کرنا کہ چین کی نجات دہندہ فوجیں آکر ہندوستان کو آزاد کرائیں، یہ سب کچھ جایز ہو لیکن شاہ ولی اللہ کا بیرونی مدد چاہنا ناجایز! عجیب منطق ہے!

تاریخ کی اس حقیقت سے شاید ہی انکار کیا جا سکے کہ انگریزوں نے ہندوستان میں قدم مضبوط کرنے کے لئے ہندو بنیوں اور برہمنوں سے ساز باز کی تھی اور انھی لوگوں کے توسط سے بنگال اور مدراس میں کچھ بے حمیت مسلمانوں کو بھی ملا لیا تھا ہندوؤں کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ وہ اس نئی طاقت کے بل بوتے پر ہند کی اجتماعی زندگی میں پا سکیں۔ یہی نقطۂ نظر اس وقت بھی

سامنے تھا جب خالص عربی اقتدار کے خلاف ابو مسلم خراسانی کی رہنمائی میں ایرانیوں نے عباسی تحریک کا ساتھ دیا اور اموی حکومت کا تختہ اُلٹ دیا۔ پھر معاف فرمائیے کہ چھوٹے پیمانے پر یہی کام ہر جگہ کمیونسٹ پارٹی بھی متحدہ محاذ کے نام سے کرتی رہتی ہے

یہ صحیح ہے کہ انگریزوں نے یہاں کی فرقہ واریت کو تیز کیا، لیکن وہ کسی غیر موجود چیز کو عدم سے وجود میں نہیں لائے، اس حقیقت کو تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ یہاں فرقہ واریت تھی جس سے انگریزوں نے فایدہ اُٹھایا، بالکل اسی طرح جس طرح کہ آج کیرالا کی کمیونسٹ پارٹی بورژوا اور پرولتاریہ جماعتوں کے اختلافات سے فایدہ اُٹھا کر ۱۹۵۷ء میں برسرِ اقتدار آئی تھی۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ مسلم جاگیری عناصر کی درازیٔ عمر کی وجہ یہ تھی کہ "ہندوستانی متوسط طبقہ کے رہنماؤں اور بالخصوص کانگریسی تحریک نے کبھی جاگیری مفاد کے خلاف صف بندی میں حصہ نہیں لیا" بات صحیح ہے کیونکہ کانگریس نے ایسا کیا نہیں۔ لیگ "بقول ڈاکٹر اشرف جاگیری عناصر پر مشتمل تھی۔ رہی کمیونسٹ پارٹی، سو اس کو "اسٹالین" کی مدح سرائی سے فرصت ہی نہ ملی! سلسلۂ بیان میں کیرالا کے لیگ اور کانگریس اتحاد پر بھی طنز کیا گیا ہے، لیکن یہ بات میری سمجھ سے باہر ہے کہ اگر کمیونسٹ پارٹی پونا اور دہلی کے بلدی انتخابات میں جن سنگھ سے ساز باز کر سکتی ہے تو لیگ اور کانگریس کی اس کورٹ شپ پر اُسے اعتراض کیوں ہو۔

مسلمانوں کی موجودہ حالتِ زار کا دردناک انداز میں تذکرہ کرتے ہوئے اس اندیشہ کا اظہار کیا گیا ہے کہ اس "خانۂ خالی" میں کوئی مفسدانہ سیاست یا فراری رجحان اپنی جگہ نہ بنا لے۔ سوال یہ ہے کہ بارہ سال کے اس طویل عرصہ میں اس ذہنی خلا کو پُر کرنے کا خیال کمیونسٹ پارٹی کو کیوں نہ آیا؟ جواب کچھ دشوار نہیں، جس پارٹی کی ذمہ داریاں بین الاقوامی قسم کی ہوں اور جس کی آدھی صلاحیت مغربی سامراج پر تبرّا کرنے میں اور باقی نصف روس و چین کی مدح سرائی میں صرف ہوتی ہو، اس کے پاس اتنا وقت کہاں کہ پانچ کروڑ بے سہارا مسلمانوں کے زخموں کا اندمال کر سکے۔

ڈاکٹر صاحب موصوف کو اسلام کی طویل تاریخ میں طبقاتی کشمکش کا صرف ایک واقعہ نظر آیا اور وہ حضرت ابوذر غفاری کا اعلان ہے۔ اس عظیم المرتبت صحابی کا نقطۂ نظر قرآن کریم کے اس اشارہ پر مبنی تھا کہ:۔

"یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو" (پوچھتے ہیں تم سے (اے محمدؐ) کہ ہم کیا خرچ (خدا کی راہ میں) کہدو جو ضرورت سے زائد ہو)

اسلام میں زکوٰۃ فرض ہے اور اس سے زاید خرچ کرنا ترغیب و مشورہ ہے۔ گویا یہ اخلاقی حکم ہے قانونی حکم نہیں، ایسی صورت میں مملکت یا امیر المومنین کے لئے ضروری نہیں کہ وہ اس بات کو قانون کے روپ میں نافذ کرے اسکے برخلاف حضرت ابوذر غفاری کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ اس کو قانونی روپ دیا جائے۔ بعد میں بھی کئی فقیہوں نے خصوصاً علامہ ابن مسکویہ نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ اگر مسلم معاشرہ میں ایسے حالات پیدا ہو جائیں کہ صرف زکوٰۃ کی آمدنی سے غربت دور نہ ہو سکے تو امیرِ وقت کو اختیار ہے کہ وہ دولتمندوں سے فاضل رقم لے۔ تا آنکہ غربت ختم ہو جائے۔ خود علامہ اقبال نے بھی اس خیال کو پیش کیا ہے:۔

جو حرف "قل العفو" میں پوشیدہ ہے ابتک اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار (ضربِ کلیم)

یہ صحیح ہے کہ مغربی ایشیا کی فتوحات نے مسلمانوں کی دولتمندی میں اضافہ کیا اور یہ بھی درست ہے کہ بعض لوگ بہت مالدار ہو گئے، اس میں بھی شبہ نہیں کہ بیت المال حکمراں خاندان کی مرضی کا پابند ہوا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلم سماج کی بنیادیں اسلام کے تصورات ہی پر قایم تھیں، اس لئے غربت اور امارت ایک دوسرے کے خلاف صف آرا نہ ہو سکیں۔

یہ درست ہے کہ اولی الامر کی تشریح بھی مختلف لوگوں نے مختلف کی ہے لیکن یہ اعتراض کیا اُن لوگوں کو زیب دیتا ہے

جو کمیونزم کو تاویلات کا گورکھ دھندا بنا چکے ہوں ۔ ٹیٹو کا کمیونزم ۔ لینن کی N.E.P ۔ اسٹالین کی اجتماعی کھیتی ۔ چین کے کمیونس ۔ کروشچیف کی پُر امن ہم وجودی اور چین کا نعرہ کہ جنگ ناگزیر ہے، آخر ان سب میں کہاں کی مطابقت ہے ؟

بڑی دلچسپ بات یہ کہی گئی ہے کہ قرآنی حکومت کے دعویدار (مصر اور انڈونیشیا کی) جماعتیں سامراج کا آلۂ کار ہیں - یہ بات تاریخی حقیقت ہے کہ زار کی حملہ آور فوجوں کو ناکام بنانے کے لئے جرمن حکومت نے خاص طور پر لینن کو روس پہونچنے میں مدد دی تھی لیکن اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ مصر کے اخوان المسلمون انگریزوں کے آلۂ کار تھے ۔ یہ واقعہ ہے کہ پورے مغربی ایشیا میں انگریزوں کے اتنے شدید دشمن اب تک پیدا نہیں ہوئے جتنے کہ اخوان المسلمون کے پرجوش رضاکار رہے ہیں ۔

اسی طرح انڈونیشیا کی دارالسلام تحریک کو بدنام کرنے کے لئے چاہے کچھ بھی کہا جائے لیکن اُس پر ڈچ دوستی کا الزام عاید نہیں ہو سکتا، برخلاف اس کے انڈونیشیا کی کمیونسٹ پارٹی بدستور کمیونسٹ چین کے مفادات کی علمبردار بنی ہوئی ہے ۔

تاریخ اسلام میں عینیت پرستی کے رجحان کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ " احیائے دین کا ایک پہلو اور بھی ہے جو انسانیت کو مومن اور کافر میں تقسیم کرکے نفرت اور عداوت کا بیج بو دیتا ہے "

وہ لوگ جو دنیائے انسانیت کو بورژوا اور پرولتاریہ میں تقسیم کرکے مستقل منافرت پیدا کرنا اپنا مقدس سمجھتے ہیں، اُنکے زبان سے ایسا اعتراض مناسب نہیں ۔

مسلم سماج کے عوام کے ساتھ گرے ہوئے برتاؤ کو ثابت کرنے کے لئے اس سماج میں مروجہ چند کہاوتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے مثلاً یہ کہ عوام جانور ہوتے ہیں (کالانعام) کہاوتیں سماجی فکر سمجھنے میں مدد ضرور کرتی ہیں لیکن کوئی ایک کہاوت کسی قطعی نقطۂ نظر پر نہیں پہونچا سکتی ۔ مسلمانوں میں نوکر کو آدمی کہا جاتا ہے ۔ خاکروب کو مہتر ۔ تو کیا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال لیں کہ سماج میں ملازمین اور خاکروبوں کا مرتبہ بہت بلند ہے ؟ قطع نظر اس کے کہ مسلمانوں نے عوام کو جانور سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو لیکن کمیونسٹ پارٹی نے ساری دنیا میں عوام ہی سے جو استحصال کیا ہے اس کی نظیر دنیا کی تاریخ میں نہیں ملتی ۔

اسٹالین جسے کل تک خدا بنایا جاتا تھا، اُس کے کارنامے کروشچیف کی زبان سے سننے کے قابل ہیں، اسی طرح برلن اور ہنگری میں جو کچھ کہا گیا اور چین میں سامراجی ایجنٹ ہونے کے الزام پر لاکھوں انسانوں کو جو موت کے گھاٹ اُتارا گیا اس سے کون واقف نہیں ۔

یہ صحیح ہے کہ شریف اور رذیل، نیز عوام اور کم اصل کی اصطلاحیں مروج رہی ہیں، لیکن مسلمانوں میں فیصلہ کن چیز انسان کا اپنا کردار ہوا کرتا تھا ۔ ورنہ غلاموں کے کارنامے تاریخ اسلام کا اتنا روشن باب نہ ہوتے ، ڈاکٹر اشرف کو یہ تو نظر آیا کہ مسلم معاشرہ میں شریف اور رذیل کا امتیاز رہا ہے ، لیکن انھوں نے یہ بتانے کی زحمت گوارا نہیں کی کہ کتنے انسانوں کو اسی مسلم معاشرے نے پستی سے اُٹھایا ہے اور کتنے غلاموں کو آزاد کرکے بلند مرتبہ تک پہونچایا ۔

یہ صحیح ہے کہ امتیازی رجحانات ہندوستان میں کسی قدر زیادہ ملتے ہیں لیکن اس کی وجہ یہ نہیں کہ اسلام اور مسلم معاشرہ کسی طبقاتی کشمکش کا شکار تھا بلکہ وہ نتیجہ تھا مقامی حالات اور رجحانات کا، کیا آپ یہ نہیں کہتے کہ اسٹالین جابر بننے پر مجبور تھا کیونکہ ملک کے عوام زار استبداد کے عادی ہو چکے تھے ۔

جس فرانسیسی تحریک کا تذکرہ کیا گیا ہے کہ زمین اُس کی ہے جو کاشت کرتا ہے وہ عین تعلیمات اسلامی کے مطابق ہے، ڈاکٹر موصوف کو معلوم ہونا چاہئے کہ اسلام کا یہ حکم ہے کہ اگر تین سال تک کوئی شخص اپنی زمین پر زراعت نہ کرے تو اس کو بحق حکومت ضبط کر لیا جائے ۔

روس کے مزدوروں کی ترقی کا جو شاعرانہ ذکر کیا گیا ہے اس پر ہنسی آتی ہے، اگر روس کی شاندار ترقی کا اشارہ کسی

سیارہ کو فضا میں بھیجنے کی طرف ہے تو عرض یہ ہے کہ یہ نہ روسیوں کا کارنامہ ہے نہ امریکیوں کا، یہ صرف اُن جرمن سائنسدانوں کا صدقہ ہے جنھیں برلن سے پکڑ لیجایا گیا اور دوسرے درجہ کے سائنسداں امریکہ کے ہاتھ آئے۔ یہی وجہ ہے کہ روس نے اسپٹنک چھوڑنے میں سبقت حاصل کی۔

ڈاکٹر اشرف فرماتے ہیں کہ سامراجیوں نے روسی انقلاب کی حقیقت کو ہماری نظروں سے چھپایا اور مظالم کے افسانے گھڑے لیکن سوال یہ ہے کہ اگر سامراجیوں نے افسانے لکھے تھے تو اس کا دیباچہ کروشچیف نے کیوں لکھا ؟

ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ مسلم ذہن پر اب بھی جاگیری اور قرآنی سیاست کا اثر پایا جاتا ہے، دوسری طرف اس خوش فہمی کا اعلان کہ "تقریباً ہر بیدار ذہن اگر کمیونسٹ پارٹی میں شریک نہیں تو اس سے قریب ضرور ہے" اور اس سلسلہ میں چند ترقی پسند لوگوں کے نام دئے گئے ہیں۔ میری سمجھ میں نہیں آسکا کہ اگر ہر بیدار ذہن مسلمان کمیونسٹ پارٹی سے قریب ہے، پھر یہ مسلم عوام سے رابطہ کی کوشش کیوں ہو رہی ہے ؟

آپ نے یہ ارشاد فرمایا کہ "لکم دینکم ولی دین" کا اصول ہمارا پختہ عقیدہ اور مستحکم پالیسی ہے"۔ کاش ایسا ہوتا، کیا روس میں جو نصابی کتابیں لکھائی گئیں تھیں کیا واقعی اس میں یہ غیر جانبداری قایم تھی ؟ وہ کتابچہ ابھی ہمارے ہاں محفوظ ہے جو "المسلمون فی الصین" (چین میں مسلمان) کے نام سے حکومت چین نے مسلم ممالک میں گشت کرایا تھا۔ آپ اتنا ہی بتا دیں کہ اس میں جن مسلم علماء کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں سے اب کتنے موجود ہیں ؟ سنکیانگ کے مسلمانوں کا کیا حشر ہوا ؟ - قازقستان میں مسلمانوں کی اکثریت کم کرنے کے لئے کتنے روسیوں کو آباد کیا گیا ؟ روس کے وہ ریڈیو اسٹیشن جو نام نہاد روسی مسلم جمہوریتوں کے لئے پروگرام نشر کرتے ہیں اپنے پروگرام کا کتنا حصہ اسلام کے خلاف پروپگنڈا میں صرف کرتے ہیں ؟ - قازقستان کے مسلمانوں کے لئے یکم مارچ ۱۹۵۳ء سے یکم جولائی ۱۹۵۵ء تک جو ۴۴ کتابیں شائع کی گئی ہیں اور جن میں اسلام کے خلاف شدید پروپیگنڈا کیا گیا ہے، ان کی تعداد اشاعت (۳۰) تین لاکھ گیارہ ہزار ایکسو تھی حالانکہ قازقستان کی کل آبادی ۳۰ لاکھ سے زیادہ نہیں۔ گویا اوسطاً ہر دس آدمی کے لئے ایک مذہب دشمن کتاب شایع ہوئی ہے۔ ان میں سے ۴۲ قازق زبان میں ہیں، ایک روسی زبان میں اور ایک ترکستانی زبان میں ایسے ملک میں جہاں پریس، پلیٹ فارم، ریڈیو اور ٹیلی ویژن پوری طرح حکومت کے ہاتھ میں ہو، جہاں کوئی شخص نہ اخبار نکال سکتا ہو اور نہ کتاب شایع کرسکتا ہو، جہاں بورس پاسٹرناک کو بھی اپنی کتاب اٹلی سے شایع کرنی پڑی ہو۔ وہاں "لکم دینکم ولی دین" کا اعلان کرنا حیرت کی بات ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے پارٹی کو یہ مشورہ دیا ہے کہ "کمیونسٹوں کو چاہئے کہ مسلمان اور دوسری اقلیتوں کو اطمینان دلا دیں کہ ہم انفرادی اور جماعتی دونوں حیثیتوں سے اُن کے جایز حقوق اور آزادی کے پاسبان ہیں" لیکن ڈاکٹر صاحب کا یہ مشورہ بہت بعد از وقت ہے اور اس سلسلہ میں ہم بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں کہ :-

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت
دامن کو ذرا دیکھ، ذرا بندِ قبا دیکھ!

منوّر اور مذہب

(راج نرائن رازؔ)

منشی بشیشور پرشاد منوّرؔ، ناظم بھی ہیں اور غزل گو بھی، اور بعض منظومات پر اپنی نوعیت کے اعتبار سے مذہب کے دائرے میں بھی آجاتی ہیں۔

منوّر کی مذہبی شاعری میں جذباتی عقیدت تو ہونا ہی چاہئے، لیکن اس کی عقیدت سطحی تفریقات کے پردوں میں گہرائی کو بھی ڈھونڈھ لیتی ہے اور مادی پہلو کو نظر انداز کر دیتی ہے۔

منوّر کا مذہب انسانیت ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ منوّر نے انسانیت ہی کو پالینے کے لئے مذہب کا راستہ اختیار کیا ہے تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا۔

مذہب اور سائنس کی جنگ مسلم ہے لیکن منوّر نے ان دونوں کو متضاد نہیں سمجھا۔ عظمتِ انسان کا اسے بڑا پاس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات اس کے تیور بڑے تیکھے ہوجاتے ہیں۔ انسان کی ترقی کو دیکھ کر جب جبین قضا و قدر پر بل پڑتے ہیں تو وہ سراپا سوال بن جاتا ہے۔ انسان کی قوت اور برتری کا احساس اسے اس درجہ ہے کہ وہ کرم کی بھی ایک خاص حد مقرر کر دیتا ہے ۔

یہ بل جبین قضا و قدر پہ کیوں آخر — بنا رہے ہیں مقدر جو آج ہم اپنا

کریم ہم کہیں بے دست دپا نہ ہوجائیں — بس ایک حد مقرر میں رکھ کرم اپنا

منوّر نے ایسے ماحول میں آنکھ کھولی تھی، جہاں رام بھگتی کا چرچا ہر وقت رہتا تھا۔ وہ دیو مندروں کا پجاری ہے۔ اس کے عقاید کی پشت پر اس کے خاندان کی سناتن دھرمی چھاپ موجود ہے۔

منوّر کا مسلک کیا ہے ؟

منوّر کا رشتہ ہندو مت سے، تعلق اسلام و عیسائیت سے اور لگاؤ بدھ مت، جین مت، سکھ مت اور تھیا صوفی سے ہے لیکن منوّر کی عقیدت اس کے جذبات کی آفاقیت کو کسی طرح مجروح نہیں کرتی۔

لگائیں گے اس کو چشم دسر سے جو شے ہمیں کام کی ملے گی

سچ تو یہ ہے کہ منوّر کا یہ مسلک اُنیسویں صدی کی متعدد مذہبی تحریکوں سے متاثر ہے، یہ تحریکیں گو بظاہر مذہبی تھیں لیکن ان کی نوعیت سماجی و سیاسی تھی۔ یہ واقعہ ہے کہ مذہب کو روز کی زندگی میں جس درجہ دخل ہندوستان میں ہے وہ دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں۔ اُنیسویں صدی کی مذہبی تحریکیں اتنی وسیع تھیں کہ ہندوستانی زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جو ان سے متاثر نہ ہوا ہو۔ قومیت کا جذبہ ابتدائی مراحل میں انھیں تحریکوں کے سائے میں پروان چڑھا۔ بعض اہم اصلاحات بھی انھیں کے اثر سے عمل میں آئیں۔ چھوت چھات، ستی اور بچپن کی شادی کے خلاف مہمات شروع ہوئیں۔ منوّر نے چھوت چھات

ا؎ علامہ بشیشور پرشاد منوّر۔ خود نوشت سوانح عمری۔ مطبوعہ پاسبان چندی گڑھ۔ ابت مئی ۱۹۵۹ء۔ ص ۲۴

کے خلاف جذبہ انھیں سے اور بعد کی مذہبی تحریکوں سے پایا ہے۔ ان کے ہاں حب الوطنی کا جو آہنگ ہے وہ بھی انھیں "تاثرات" کا نتیجہ ہے، لیکن یہاں بحث منوّر کی صرف مذہبی نظموں سے ہے۔

منوّر کے مسلک کی عکاسی جس طرح اس کی مذہبی نظموں میں پائی جاتی ہے اسی طرح اس کے لطیف اشارے ان کی غزلوں میں بھی ملتے ہیں:-

خواہ کعبہ میں رہوں خواہ میں بتخانے میں ——— فرق آئے گا منوّر مرے ایماں میں نہیں

کام کی شے ہے نہ کعبے کی نہ بتخانے کی خاک ——— عشق کے مذہب میں ہے مسجد پروانے کی خاک

ملتیں یوں نہ اڑاتیں کبھی ایماں کا مذاق ——— دیر و کعبہ کی کلیسا کی ضرورت کیا تھی

ہم اپنے دل کو مقامِ خدا سمجھتے ہیں ——— یہی ہے دیر اب اپنا، یہی حرم اپنا

نہ بتوں پر نہ خدا ہی پہ نظر ہے اپنی ——— عہد تکمیل وفا ہی پہ نظر ہے اپنی

تفرقہ ڈالنے والوں سے بہت دور ہوں میں ——— واسطہ ہم سے پھرائے دیر و حرم کیا رکھیں

رواداری ہماری تہذیب کا خاصہ ہے۔ ہندوستان نے اسی سے اپنی ثقافتی زندگی سنواری اور اسی لئے اگر یہی کیفیت ہندوستانیوں کے مزاج میں رچی بسی ہو تو تعجب کی بات نہیں۔

ع دوست سے کچھ بھی دوستی غیر سے دشمنی نہ تھی

ممکن ہے منوّر نے اپنے نظریہ کا جو یہ تجزیہ کیا ہے وہ صحیح ہو لیکن جہاں تک مذہبی منظومات کا تعلق ہے ان میں غیر کا وجود کہیں نظر نہیں آتا۔ منوّر کی نظمیں اس کی وسیع المشربی کا بین ثبوت ہیں۔ کام کی شے کو آنکھوں سے لگانے میں اس سے کبھی کوتاہی نہیں ہوتی۔ اس نے دنیا کے بڑے بڑے مذاہب کے صحیفوں (قرآنِ کریم، انجیل مقدس، دھمپد، گرو گرنتھ صاحب، سکھ منی صاحب اور یوگ سار) سے روشنی لی ہے۔

منوّر کا مذہب محبت کا مذہب ہے۔ انسانیت عبارت ہے ہمدردی اور محبت سے اور یہی انسانیت اس کی نگاہ میں حضرت مسیح کی تنہا حقیقت تھی۔ اس لئے جب شاعر کا مسلک محض انسانیت پرستی ہو تو اس کی عیسائی مت کے پیغمبر سے عقیدت رکھنا تعجب کی بات نہیں۔ حضرت مسیح سے منوّر کی عقیدت خدا پرستی کی وہ صورت ہے جو "ندیم دوست سے آتی ہے بوئے دوست" کے مصداق ہے۔

عدم تشدد کے جس راستے کو ہندوستان نے اختیار کیا اور جسے آج دنیا عالمی امن کا تنہا وسیلہ سمجھے ہوئے ہے، حقیقت میں بدھ مت کی دین ہے۔ پُر امن بقائے باہم کا منبع بھی عدم تشدد کا یہی جذبہ ہے اور اس کے لئے دنیا مہاتما بدھ کی ممنون ہے۔ منوّر، بدھ مت سے شاید اتنا متاثر نہیں جتنا مہاتما بدھ سے۔ اس نے مہاتما بدھ پر متعدد نظمیں کہی ہیں۔ مہاتما بدھ کے فرمودات دھمپد کو اردو نظم کے قالب میں منتقل کیا ہے۔ (یہ کتاب انجمن ترقی اردو، علی گڑھ سے شائع ہو چکی ہے)

منوّر کی نظم "مہاتما بدھ" خصوصی توجہ چاہتی ہے۔ اس میں ایڈون ارنالڈ کی "لائٹ آف ایشیا" کی سی تفصیل اور مرصع کاری نہیں، نہ سروجنی نائیڈو کا سا ایجاز لیکن ایک خاص وقار ضرور ہے۔ منوّر کا مزاج کلاسکی ہے۔ اختصار و روائیت اسکا سہاگ ہیں۔ انھیں عناصر نے مل جل کر اس نظم میں غزل کا سا لطف پیدا کر دیا ہے۔ تاریخ کا بیان ہمیشہ خشک ہوتا ہے لیکن شعر کی تاثیر اپنی جگہ مسلّم ہے۔ ملاحظہ ہو:-

اڑاتی ہیں یہ کس نے دھجیاں ملبوس شاہی کی ——— ملا کس کو نشان خاک و خوں دیہیم و افسر میں

تن آسانی ہوئی کس کے لئے وجہ گراں جانی ——— نظر آئے نہاں کانٹے کسے پھولوں کے بستر میں

نہ کر پایا کسنے کا شی کا علم و فضل آسودہ — کسے اُلجھن ہوئی ویدوں کی تفسیروں کے چکر میں
رُلایا ایک مردِ زار نے برسوں لہو کس کو — عجب تاثیر تھی بیکس کی بیماری کے منظر میں،
تڑپ اُٹھا مصیبت دیکھ کر یہ کون پیری کی، — بھری تھی مثلِ شعلہ آگ کس کے قلب مضطر میں
جنازہ دیکھنا کس کے لئے اک درسِ عبرت تھا — اُلِ زندگی سے درد پیدا ہو گیا سر میں

منوّر نے بدھ کی تاریخ کو کتنے لطیف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ اگر اس نظم کا عنوان پڑھنے والے کو معلوم نہ ہو جب بھی وہ جان جائے گا کہ یہ نظم مہاتما بدھ سے متعلق ہے اور یہی اس نظم کی کامیابی کی بڑی دلیل ہے۔

سکھوں کے پہلے گرو، گرو نانک دیو اور دسویں گرو، گرو گوبند سنگھ کی شان میں بھی متعدد نظمیں کہی ہیں۔ گرو نانک سے منوّر کی عقیدت بے سبب نہیں۔ منوّر کا مشرب گرو نانک کا مشرب چاہے نہ ہو لیکن دونوں میں ایک گہری مطابقت ضرور ہے اور پھر گرو نانک صاحب کا مسلک بھی کوئی ایسا مسلک نہیں جس کی نوعیت سب سے علیحدہ ہو۔ دُنیا کے بیشتر بڑے مذاہب کی طرح انکے مذہب کی بنیاد بھی ذاتِ واحد کی پرستش، اخوت اور ہمدردی پر ہے۔ منوّر کی حقیقت پسند اور انسان دوست نظریں سکھ مت اور گرو نانک کی ذات میں وہ صفات پالیتی ہیں جن سے منوّر کو خاص لگاؤ ہے۔ اس نے ان نظموں میں تعریفوں کے پُل نہیں باندھے ہاں کہیں کہیں ان کے اشعار سپاٹ البتہ ہو گئے ہیں۔

ایثار، قربانی اور حوصلہ مندی کے پتلے گرو گوبند سنگھ کو بعض مورخوں نے اپنے سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے دیدہ ودانستہ ایک فرقہ وار لیڈر کے روپ میں پیش کیا ہے۔ حالانکہ ان کی زندگی کا نصب العین ہر قسم کی ناانصافی کے خلاف آواز بلند کرنا تھا اور منوّر کو ان سے عقیدت غالباً اسی سبب سے ہے

مناسب پس منظر کے بغیر کوئی تصویر اچھی طرح اُبھر نہیں سکتی، ایک کامیاب مصور میں نظم کی ایک دو بندشوں ہی سے تصویر کا یہ پس منظر پیش کر کے تصویر کا حسن دو بالا کر دیتا ہے۔

نظم "دسویں گرو کی یاد میں" گرو گوبند سنگھ کی مجاہدانہ زندگی کی بڑی عمدہ تصویر ہے اور منوّر نے ایک کامیاب شاعر کی طرح تین چار اشعار کہہ کر نظم کا پس منظر بڑی خوبصورتی سے پیدا کر لیا ہے، جس کا بیشتر انحصار تاریخی شہادتوں پر ہے۔ منوّر کی طبیعت کے جوہر ان نظموں میں دیکھنے سے تعلق رکھتے ہیں جو اس نے حضرت محمدؐ اور حضرت علیؓ کی شان میں کہی ہیں [1]

خوب سے خوب تر کی تلاش اسے اسلام کے قریب لے آئی ہے۔ منوّر کی نکتہ رس نظروں نے دیکھ لیا ہے کہ قرآن شریف اور ویدوں کی تعلیم میں کوئی فرق نہیں۔ وہ جان گیا ہے کہ اسلام کا مد ما اشتی انجام ہے۔

ہندوستان کی تاریخ میں ایک تاریک دور ایسا بھی گزرا ہے کہ جب قومیت کا آفاقی تصور چھوٹے چھوٹے فرقوں میں بکھر رہ گیا تھا۔ یہ ہندوستانی عوام کی خواہش نہ تھی، یہ وقت کی ضرورت نہ تھی، اہل نظر جانتے ہیں کہ یہ تفریق اسلام اور ہندو مت کی تعلیمات میں ناروا تھی۔ ہندوستان کے مختلف مذاہب میں اتحاد و آشتی کی اولین کوشش ۱۸۲۸ء میں ہوئی جب راجہ رام موہن رائے

---

[1] خود کو مٹا چکا تھا یہ راہ نیاز میں، — توحید کی صدا تھی نہاں اسکے ساز میں
عرفاں کا نور سینۂ صافی میں بھر دیا — دیر و حرم کے فرق کو نابود کر دیا
قرآن اور ویدوں کو باہم ملا دیا، — دونوں میں تھا جو فرق نمایاں مٹا دیا
ناقوس کی صدا کے مطالب بیاں کئے — رازِ نہاں نماز و اذاں کے بیاں کئے

"کائناتِ دل" مطبوعہ دہلی ۱۹۵۹ء، ص ۱۹۵

نے برہمو سماج کی تحریک چلائی۔ بعد کو کانگریس کے قیام کے ساتھ "ہندو مسلم سکھ عیسائی، آپس میں بھائی بھائی" کا نعرہ زبان زدِ خاص و عام ہوگیا تھا لیکن مخالف عناصر بھی کارفرما تھے۔ ایسے میں ماحول سے آنکھیں چرانا ممکن نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب منور، حضرت محمدؐ کی شان میں نظم کہتا ہے اور اسلام کی تعلیمات اور اوصاف بیان کرتا ہے تو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر پیدا کردہ تفرقات اس کی نظروں میں کھٹکنے لگتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے منور کی عقیدت آنکھیں رکھتی ہے، وہ سائنس اور سیاست کی دنیا میں سانس لیتی ہے۔ منور بے اختیار کہہ اٹھتا ہے:۔

هو بنا نفرت پہ جس کی، وہ مذہب ہی نہیں — دوسروں سے ترکِ اُلفت اس کا مقصد ہی نہیں
سرزنش کافر کی اور اسلام ناممکن ہے یہ — حق دل آزادی سے اس کو کام ناممکن ہے یہ
قلب کے جذبات حیوانی کا یہ مظہر نہیں، — نفس کے افعال شیطانی کا یہ مصدر نہیں
مذہبی دیوانگی کچھ داخل مسلک نہیں — عقل پر صیقل یہ کرتا ہے جنوں پرور نہیں

اسلام کی ان بنیادی تعلیمات سے انحراف کرنے والوں کے لئے منور کہتا ہے:۔

اور جو قایل ہے اس کا وہ مسلماں ہی نہیں
بندہ اسلام ہو کیسے جو انساں ہی نہیں

منور کو سیاستدانوں اور ارکانِ حکومت سے اسے آلۂ کار بنالینے کا شکوہ ہے، وہ پیغمبر اسلام کو واپس آنے اور اپنے بندوں کو صحیح راستوں پر لگانے کی دعوت دیتا ہے۔ منور نے اسلام کے رہبر کو لوٹ آنے کی دعوت ہی نہیں دی بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو اتحاد و آشتی کا پیغام بھی دیا ہے۔ اس پیغام کا درس اس نے حضرت محمدؐ صاحب کی تعلیمات ہی سے حاصل کیا ہے۔ اس کا یہ جذبہ قابل ستائش ہے۔ منور نے قرآن شریف کے بعض حصص کا منظوم ترجمہ بھی کیا ہے، جو "ادب" کراچی، "کتابی دنیا" لاہور اور "تحریک" دہلی میں شایع ہو چکا ہے۔

منور سناتن دھرمی ہے اور بڑا وسیع القلب انسان۔ نظریاتی اختلافات کے باوجود وہ رشی دیانند کی عظمت کا ترجمان[1] ہے۔ اس نے سوامی دیانند پر متعدد نظمیں کہی ہیں۔ ان نظموں کا اسلوب گو جداگانہ ہے لیکن ان میں بات کم و بیش ایک ہی بتائی گئی ہے۔ ان نظموں میں سوامی دیانند کی تعلیمات، ان کی عظمت اور ان کی کامیابیوں کی تشریح و تصریح کی گئی ہے، مضمون[2] آفرینی کے بعض اچھوتے نمونے ان نظموں میں دیکھنے کو ملتے ہیں۔

سرزمین پنجاب کے مجذوب درویش سوامی رام تیرتھ[3] اور جینیوں کے عظیم پیشوا "اہنسا دھرم کی موہنی مورت" چیتنیہ[4] نے بھی اپنے نظریات و تعلیمات سے بڑا متاثر کیا ہے۔

آخر میں ان نظموں کا ذکر بھی کچھ بے جا نہ ہوگا جو منور نے سناتن دھرم کے پیشواؤں اور برگزیدہ ہستیوں سے متعلق لکھی ہیں۔ سناتن دھرم سے عقیدت منور کو ورثے میں ملی ہے اور سناتن دھرم سے منور کی عقیدت بجائے خود ایک موضوع ہے۔

---

[1] کائناتِ دل، صفحہ ۱۸۱

[2] ریفارمر دہلی - دیوالی نمبر ۱۹۵۱ء

کتنا فروغ بخش رشی کا وجود تھا — آئی اجل تو جب بھی چراغاں ہوئے گئی

(سوامی دیانند کا انتقال دیوالی کے روز ہوا تھا)

[3] کائناتِ دل، صفحہ ۱۷۹، اور صفحہ ۲۱۳۔

منور نے اتنی نظمیں کہی ہیں کہ ان سے ایک الگ کتاب ترتیب دی جاسکتی ہے۔ شری رام چندر، شری کرشن، رکمنی، جھلوان، رشی والمیک، رشی وید ویاس، ارجن گیتا، گنگا، نند گاؤں، وجے دشمی، تلسی داس کی رامائن اور کئی دوسرے موضوعات پر مختلف انداز اور جداگانہ اسلوب سے منور نے نظمیں کہی ہیں۔ اس نے شو اور پاروتی کے پاکیزہ عشق کی داستان۔ کالی داس کی اعلیٰ تخلیق، کمار سمبھو کا منظوم ترجمہ کیا ہے۔ منور کا گیتا کا ترجمہ بھی خاصے کی چیز ہے۔ بھگتی کا قدیم ترین صحیفہ ہندومت کی تعلیمات کا نچوڑ ہے۔ یہ ہندو خیال کا وہ نقطۂ ارتقا ہے جہاں سے عالمگیر فلسفے کی بنیاد پڑتی ہے۔ دراصل یہ ہندوستان کی فکری اور ذہنی زندگی کی آئینہ دار ہے۔ منور کی گیتا کو علامہ کیفی مرحوم نے "ایک ہیرا کوہ نور" قرار دیا۔ دیگر مستقل تصانیف میں "درگا سپت شتی" اور "گجیندر موکھش" وغیرہ شامل ہیں۔

منور کے تنظرئے اور مزاج کی وضاحت اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اس نے گیتانجلی کا منظوم ترجمہ کیا ہے — گیتانجلی روح کی عرفانی کیفیت کی ترجمانی ہے۔ یہ اس بے کلی کی مظہر ہے جو سچائی چاہتی ہے اور مذہبی حد بندیوں کو ملحوظ نہیں رکھتی۔

منور نے اپنی مذہبی نوعیت کی شاعری سے جہاں اپنے عقیدے کی تسکین چاہی ہے وہاں اردو ادب کو مختلف مذاہب کی روح اور مذہبی پیشواؤں سے روشناس کرایا ہے۔ ادب کو وسعت دی ہے، منور کا یہ اقدام اپنی جگہ بڑا مستحسن اور داد طلب ہے۔

آیندہ جنگ اور طلسم ہوشربا

(نیاز فتحپوری)

اگر آیندہ جنگ ہوئی (اور جیسا کہ بعض جوتشیوں اور نجومیوں نے ظاہر کیا ہے ۶۲ء میں اس جنگ کا قوی احتمال ہے) تو پھر یہ جنگ بالکل وہی ہوگی جس کا حال آپ طلسم ہوشربا میں پڑھ چکے ہیں۔

وہی ساحری، وہی افسوں گری، وہی عیاری جس کی پیش گوئی عمرو جاہ کر چکے ہیں، سب کی سب آیندہ جنگ میں سامنے آئیں گی۔ اور طلسم ہوشربا کی پوری داستان ایک واقعہ ہو کر رہ جائے گی۔

اس جنگ کے لئے پس پردہ کیا کیا طیاریاں ہو رہی ہیں، کیسے کیسے آلات حرب و ذرایع اقدام و دفاع اختیار کئے جا رہے ہیں ان کا صحیح علم تو انھیں خداوندانِ ارضی کو ہوگا جنھوں نے دُنیا کو تباہ کرنے کی قسم کھالی ہے: لیکن حربی اختراعات جدیدہ کے سلسلہ میں جو خبریں کبھی کبھی سننے میں آجاتی ہیں، انھیں کو سُن کر جسم میں رعشہ سا طاری ہو جاتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا کہ آیندہ کیا ہونا ہے۔

جان ہبل نے اپنے ایک مضمون میں جو (ریڈرس ڈائجسٹ) کی اشاعت دسمبر ۵۹ء میں شایع ہوا ہے اس "جنگ فردا" کا ایک نقشہ پیش کیا ہے اور بتایا ہے کہ آیندہ کیسے کیسے آلات حرب و ذرایع سے کام لیا جائے گا۔

۱۔ دو سپاہی، دشمن کے ملک میں جا کر کسی پوشیدہ اڈے کو جہاں سے missiles (آتش بار ہوائیاں) سرکی جاتی ہیں، تباہ کر دیتے ہیں، جس کا علم دشمن کو بھی ہو جاتا ہے اور ان کی گرفتاری یقینی ہے، اگر وہ جلد از جلد ذریعہ ہوائی جہاز اپنے ملک کو واپس نہ چلے جائیں۔ مگر ہوائی جہاز وہاں کہاں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں قطعی موت کے سوا کوئی صورت مفر کی نہیں۔ تاہم وہ پریشان نہیں ہوتے اور ایک لاسلکی آلہ ٹیلی فون کے ذریعہ سے جو ان کی جیب میں چھپا ہوا ہے، اپنے کمانڈر کو ان حالات کی اطلاع دیدیتے ہیں اور اس کے تھوڑی دیر بعد ہی ایک خاموش طیارہ بہت نیچے اُڑتا ہو آتا ہے اور دو پیپے زمین پر گرا کر چلا جاتا ہے۔ یہ پیپے اسی قسم کے ہیں جن میں تیل بھرا رہتا ہے، لیکن اس وقت ان میں تیل نہیں ہے بلکہ کچھ اور ہے۔ یعنی ایک پیپہ میں باریک، ربڑ کی سی جھلی لمبی چادر ہے اور دوسرے پیپہ میں ۴۴ ہارس پاور کا ایک چھوٹا سا انجن۔ یہ سپاہی فوراً اس چادر کو پھیلا دیتے ہیں اور پمپ کے ذریعہ سے جو اسی کے ساتھ لگا ہوا ہے، ہوا بھرنا شروع کر دیتے ہیں۔ تھوڑی دیر میں وہ چادر ایک ہوائی جہاز کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس میں انجن نصب کر کے دونوں سپاہی بیٹھ جاتے ہیں اور آناً فاناً نگاہ سے غائب ہو کر اپنے فوجی مرکز تک پہونچ جاتے ہیں۔

ممکن ہے یہ قصہ فرضی ہو لیکن ممتنع الوقوع نہیں، کیونکہ فی الحال اس قسم کے جہاز بکثرت طیار ہو رہے ہیں، جن کا وزن صرف ۲۰۵ پونڈ ہے اور ۷۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے مسلسل ساڑھے چھ گھنٹے تک فضا میں اُڑ سکتے ہیں۔ یہ اختراع امریکہ کے ایک حربی سائنس داں کی ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ پیادہ فوج کو ہر لحاظ سے اتنا آراستہ کر دیا جائے کہ دنیا کے ہر گوشہ میں، ہر قسم کی لڑائی میں حصہ لے سکے۔

۲۔ اس وقت تک دشمن کے ٹینکوں اور مشین گنوں کے اڈوں یا ذخیروں کو تباہ کرنے کے لئے بہت قریب پہونچ کر دستی بم پھینکنے کی ضرورت ہوتی تھی، لیکن اب قریب جانا ضروری نہ ہوگا کیونکہ انھیں رائفل کے ذریعہ سے ۱۲۰ گز دور سے پھینکا

جا سکے گا۔

۳۔ اسی کے ساتھ ایک راکٹ سر کرنے والا آلہ ایک ایسا بھی ایجاد کیا گیا ہے جس کا وزن صرف ۲۰۵ پونڈ ہے اور جو ساڑھے تین انچ کا راکٹ سر کرکے ہر قسم کی ٹینکوں اور آہن پوش مورچوں کو دور ہی سے تباہ کرسکتا ہے۔

۴۔ اسی سلسلہ میں ۱۰۶ ملی میٹر کی ایک ایسی رائفل بھی ایجاد کی گئی ہے جو دھکا نہیں دیتی اور جیب گاڑی پر رکھ کر ہر جگہ منتقل کی جا سکتی ہے۔ اس کے سر کرنے کے لئے صرف دو آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک میل کے اندر جو چیز سامنے آجائے اسے خاک سیاہ کر دیتی ہے۔

۵۔ بلندی پر اُڑنے والے جنگی جہازوں کو مار گرانے کے لئے تو لمبی رینج کی بندوقیں پچھلی جنگ میں بھی استعمال ہوتی تھیں، لیکن ان حملہ آور جہازوں کے لئے جو بہت نیچے پہونچ کر بم گراتے تھے، یہ بندوقیں بیکار تھیں۔ اب اس کا علاج بھی سوچ لیا گیا ہے، ایک خاص آلہ جسے "سرخ آنکھ" کہتے ہیں، طیار کیا گیا ہے جو ۴ فٹ لمبا ہے اور وزن میں صرف ۲۰ پونڈ۔ یہ گویا ایک قسم کی رائفل ہے جس کی گولی کے سرے پر ایک ایسی چیز نصب ہوتی ہے جو گرمی کی لہروں کا تعاقب کرتی ہے اور از خود وہ بمبار جہازوں تک پہونچ کر انھیں تباہ کر دیتی ہے۔

۶۔ اُڑنے والی جیب گاڑی تو اب سے پہلے بن چکی تھی، لیکن اس سلسلہ میں ایک بڑی عجیب چیز اور ایجاد ہوئی ہے، جسے "اڑن کھٹولا" کہنا چاہئے۔ یہ ایک قسم کا اُڑنے والا تختہ ہے، بڑی پلیٹ یا سینی کی صورت کا جس پر ایک سپاہی کھڑا ہو کر زمین سے پانچ فٹ اونچا ستر میل فی گھنٹہ کی رفتار سے جہاں چاہے آسانی سے پہونچ سکتا ہے۔

۷۔ اسی سلسلہ میں ایک زقند یا چھلانگ بھرنے والے آلہ کا حال بھی سُن لیجئے، یہ ایک بڑی سی پیٹی ہے جس میں چھوٹے چھوٹے پانچ کنستر بندھے ہوتے ہیں اور جو ایک سپاہی کے کولے کے چاروں طرف آجاتے ہیں۔ ان میں گیس بھری ہوتی ہے۔ ان کی مدد سے ایک سپاہی چھلانگ لگا کر ۳۵ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے بڑی بڑی بلند عمارتوں کی چھتوں تک پہونچ جاتا ہے اور اونچی اونچی دیواروں کو پار کرلیتا ہے۔

۸۔ فوجوں کو منتقل کرنے کا سوال بڑا اہم سوال ہے۔ اس وقت تک یہ دستور تھا کہ بڑے بڑے ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے انھیں محاذ پر بھیجا جاتا تھا۔ لیکن اس میں دقت یہ ہے کہ جہازوں کے اُترنے کے لئے ایک بڑا میدان چاہئے اور دشمن سے قریب ایسی جگہ ملنا آسان نہ تھا، اس دشواری کو دور کرنے کے لئے ہلی کاپٹر قسم کے بڑے بڑے جہاز طیار کئے گئے ہیں جو دفعتاً زمین سے بلند ہوکر آسانی سے دشمن کے عقب میں پہونچ جاتے ہیں۔ اور چونکہ اب ایسے غبارے بھی طیار ہو رہے ہیں جو ۰۰ فٹ کی بلندی سے بھی اُترنے میں کام دیں گے، اس لئے فوج آسانی سے مناسب مقام پر پہونچ جایا کرے گی۔

۹۔ اس وقت تک ٹینک اور فوجی گاڑیاں بہت وزنی ہوتی تھیں، جن کو آسانی سے اِدھر اُدھر لے جانا بہت دشوار تھا، لیکن اب یہ سب ہلکے وزن کے المونیم سے طیار ہوں گی تاکہ زمین پر بھی تیز چل سکیں، ہوا میں بھی اُڑ سکیں اور دریا سے کشتی کی طرح گزر جائیں۔ ان کے انجن معمولی پٹرول، ڈیزل تیل اور گیس ہر ذریعہ سے بہ آسانی حرکت میں آسکیں گے۔

۱۰۔ اس جوہری جنگ کے زمانہ میں ایک بڑا سوال یہ بھی ہے کہ دور دراز مقامات کی فوجوں کو پیٹرول وغیرہ کیونکر پہونچایا جا سکے۔ اس کے لئے ربڑ کے بڑے بڑے تھیلے طیار کئے گئے ہیں جن میں گیس یا پٹرول بھر دیا جائے گا اور انھیں جوہری طاقت رکھنے والے ٹریکٹروں اور ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے منتقل کیا جائے گا۔ اسی کے ساتھ پیٹرول فراہم کرنے کے لئے ربڑ کے پائپ کام میں لائے جائیں گے جو ایک گھنٹہ کے اندر ۲۰ میل تک دور دور بچھائے جا سکتے ہیں۔

۱۱۔ آیندہ جنگ کی وسعت کے پیشِ نظر ایک مشکل سوال یہ بھی سامنے آتا ہے کہ دُنیا کے دور دراز گوشوں میں پھیلی ہوا

فوجوں سے ربط کیونکر قایم رہ سکے گا اور ان کو ہدایات کیونکر جلد پہونچائی جا سکیں گی، اس سوال کو لاسلکی ریڈیو نے آسانی سے حل کر دیا ہے ۔ ہر سپاہی کی ٹوپی کے اندر سیگریٹ کے پیکٹ کے برابر ایک ریڈیو سٹ نصب ہوگا جس کے ذریعہ سے وہ اپنا پیام بھیج سکے گا اور دوسرے کا سُن سکے گا۔

۱۲۔ دور دراز فاصلہ پر رات کے وقت، خراب موسم میں، دشمن کا سراغ لگانا ناممکن تھا، لیکن اب یہ بھی ممکن ہوگیا ہے، اسکے لئے ایک ایسا آلہ ایجاد کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص میلوں دور ہو تو اس کے قدموں کی چاپ بھی اس آلہ کے ذریعہ سے سنی جا سکتی ہے۔ علاوہ اس کے Radar ۔ ریڈار شعاعوں والی ایسی دوربین بھی طیار ہوگئی ہے جو تاریک رات میں بھی کام دیتی ہے ایک خاص آلہ ایسا بھی ایجاد ہوا ہے جس کی مدد سے رات کی تاریکی، بارش، کہر اور برفباری میں بھی بارہ سو فٹ تک کی چیزیں صاف نظر آسکتی ہیں۔ اس آلہ سے ایک خاص شعاع ایسی بھی نکلتی ہے جس سے دشمن کی سپاہیوں کے جسم سے پیدا ہونے والی حرارت یا گرمی کا پتہ چل جاتا ہے اور دشمن کا محاذ معلوم ہو جاتا ہے۔

۱۳۔ آیندہ جنگ میں جو جوہری آلات کی جنگ ہوگی، زہریلی اور جراثیم افشاں گیس سے بھی کام لیا جائے گا ـــــ اس سے بچنے کے لئے ہر سپاہی کے پاس ربڑ کا ایسا سوٹ ہوگا کہ اس کے پہننے کے بعد وہ زہریلی گیس سے محفوظ رہے گا۔ اس سوٹ میں اس کا بھی لحاظ رکھا گیا ہے کہ سانس لینے کے لئے اسے آکسیجن باہر سے نہ لینا پڑے بلکہ خود اس کے اندر ہی آکسیجن کا کافی ذخیرہ موجود ہوگا۔ اس کے جسم کے جو حصے کھلے رہیں گے ان کو بھی جوہری گرمی سے محفوظ رکھنے کا خاص انتظام ہوگا۔

اگر اسے کبھی ضرورت ہوگی کہ وہ زمین کے اندر گڑھا کھود کر چھپ جائے، تو ایک دستی راکٹ کی مدد سے وہ بآسانی تین فٹ گہرا گڑھا بنا کر اس کے اندر چھپ جائے گا اس کے لئے پھاوڑا یا کدال کی ضرورت نہ ہوگی۔

۱۴۔ ہر سپاہی ایسے برقی آلات سے مسلح ہوگا جو دشمن کے کھوج لگانے والے راکٹ کو غلط راستہ پر ڈال دے گا۔

فوق بنِ ذوق

(محمد انصار اللہ نظر)

رہتا سخن سے نام قیامت تلک ہے ذوق   اولاد سے تو ہے یہی دو پشت چار پشت

عجیب بات ہے کہ ذوق کا یہ شعر اُن پر پوری طرح صادق آیا۔ ذوق کا نام ان کی اولاد معنوی (ان کے کلام) کے سبب آج تک زندہ ہے، لیکن اولادِ ظاہری کو کوئی نہیں جانتا۔ ذوق اپنے والدین کے اکلوتے فرزند تھے اور خدا نے ان کو بھی ایک ہی لڑکا عطا کیا (محمد اسماعیل[1])

صاحبزادہ کا نام اپنے نام (محمد ابراہیم) کی مناسبت سے "محمد اسماعیل" رکھا۔ لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کی پیدائش کب ہوئی تھی، البتہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ۱۸۲۶ء (۱۲۴۲ھ) سے بہت پہلے ان کی ولادت ہوئی ہوگی۔

مولانا محمد حسین آزاد نے نواب الٰہی بخش خاں معروف کی فیاضی کے سلسلہ میں ایک واقعہ بیان کیا ہے :-

"خلیفہ صاحب (یعنی محمد اسماعیل) چھوٹے سے تھے، ایک دن استاد کے ساتھ (نواب معروف کے یہاں) چلے گئے۔۔۔ رخصت ہوئے تو (نواب صاحب نے) ایک چھوٹا سا ٹانگن اصطبل سے منگایا۔ زین زین کسا ہوا، اس پر سوار کر کے رخصت کیا کہ یہ بچہ ہے۔ کیا جانے کا ڈر میں گیا تھا"[2]

اس واقعہ کی صحت اگر تسلیم کر لی جائے تو خلیفہ محمد اسماعیل کی پیدائش کا زمانہ ۱۲۲۲ھ کے قریب کا معلوم ہوتا ہے اور یہ وقت وہ تھا جب ذوق ولی عہد بہادر میرزا ابو ظفر کو اصلاح دینے پر مامور ہو چکے تھے اور ان کی شاعری ارتقائی مدارج

---

[1] محمد اسماعیل، مولانا محمد حسین آزاد کے ساتھی تھے، عمر میں اگرچہ کافی بڑے تھے ۔۔۔ لیکن ذوق اور مولوی محمد باقر کے تعلقات کے پیش نظر اسماعیل اور آزاد میں برادرانہ تعلقات ہونا قدرتی امر ہے لیکن اس "استاد پرست" نے گو دیوان ذوق مرتب کیا، ایک تذکرہ آب حیات لکھ کر استاد کے حالات کو محفوظ کر دیا، افسوس یہ ہے کہ استاد زادہ کے حالات نہ لکھ سکے، حالانکہ یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ استاد زادہ کا ذکر خود استاد کے حالات سے براہِ راست متعلق تھا۔ آزاد کے حسب ذیل بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ محمد اسماعیل، ذوق کے تنہا نورِ چشم تھے۔

"میں نے خلیفہ اسماعیل ... کہ وہ بھی باپ کی طرح اکلوتے بیٹے تھے ... کلام کو ترتیب دیں" (آب حیات: ۴۸۸)

"پھر میاں اسماعیل یعنی اپنے بیٹے سے ملے اور اپنے عیال اور خاص و دوستوں کے لئے دعا کرتے تھے" (دیوان ذوق: ۲۵)

[2] محمد اسماعیل عموماً "خلیفہ صاحب" یا "خلیفہ اسماعیل" کے نام سے مشہور تھے اس کے اسباب مختلف ہو سکتے ہیں، محمد اسماعیل اپنے والد کے اکلوتے فرزند تھے، یقیناً ذوق کو ان سے خاص محبت رہتی ہوگی، چنانچہ تلامذۂ ذوق، احتراماً یا محبت کے سبب اپنے استاد زادہ کا نام لینے کے بجائے ان کو "خلیفہ صاحب" کہتے رہے ہوں گے۔

[3] دیوان ذوق مرتبہ آزاد مطبوعہ علمی پرنٹنگ ... ۱۹۳۳ء ... آب حیات مولانا آزاد۔ صفحہ ۵۵۹ - ۵۶۰

ملے کر رہی تھی البتہ در بار ولی عہدی سے وظیفہ کی رقم[1] اتنی قلیل ملتی تھی کہ بسر فراخی سے نہ ہو سکتی ہو گی۔

شیخ محمد اسماعیل کی تعلیم و تربیت کس طرح ہوئی اور کن کن استادوں سے انھوں نے فیض پایا یہ معلوم ہونا بہت مشکل ہے، جبکہ خود ذوق کے حالات بھی پوری طرح سامنے نہیں آئے۔ مفتی انتظام اللہ شہابی نے ایک دلچسپ لطیفہ اس سلسلہ میں قلمبند کیا ہے :-

"حضرت ذوق کو دن رات شعر گوئی کے سوا کوئی دوسرا کام ہی نہ تھا اپنے صاحبزادہ محمد اسماعیل کی تعلیم کی بھی فکر نہ تھی۔ ان کے دوستوں نے کہا حضرت فکر سخن تو خیر کرتے رہیے گا۔ بچے کی تعلیم کا بھی لحاظ رکھئے اس سے ہی آپ کا نام چلے گا، کہتے ہیں ؎

رہتا سخن سے نام قیامت تلک ہے ذوق　　　اولاد سے تو ہے یہی دو پشت چار پشت"[2]

لیکن یہ لطیفہ محض قیاس پر مبنی معلوم ہوتا ہے، اس شعر کے مطابق مختلف حضرات نے عجیب و غریب لطیفے[3] وضع کرکے ذوق کی طرف منسوب کر رکھے ہیں، لیکن ذوق کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ بچے کی تعلیم و تربیت سے "بے خبر" تھے، صحیح نہیں معلوم ہوتا، مولانا محمد حسین آزاد کا بیان کردہ اول الذکر واقعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ذوق بسا اوقات صاحبزادہ کو نوابین اور امراء کے یہاں بھی لے جاتے تھے اور یہ بھی بچے کی تربیت کا ذریعہ ہو سکتا ہے، کیونکہ وہاں آداب مجلس کے اصول معلوم ہوتے ہیں۔

خیال کیا جا سکتا ہے کہ "خاقانی ہند" کے بیٹے کو بھی شعر و سخن سے خاص دلچسپی رہی ہو گی، کیونکہ ماحول ہی ایسا تھا، وہ شعر کہتے تھے ＿＿＿＿＿＿ (جیسا کہ ان کے تخلص "فوق"[4] سے ظاہر ہوتا ہے) لیکن افسوس ہے کہ ان کا کلام دستیاب نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ذوق خود ان کو بوجہ مصروفیت اصلاح نہ دے سکتے ہوں گے اور مشورۂ سخن اپنے کسی شاگرد کے ذمہ رکھا ہو گا۔ منشی جگناتھ پرشاد فیض نے اردو شعراء کا ایک شجرہ[5] مرتب کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فوق، گرم کے شاگرد تھے۔ محمد مظفر خاں گرم رام پور کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد کا نام محمد خاں تھا اور یہ ذوق کے شاگرد تھے، ان کا ذکر قدیم تذکروں میں ملتا ہے[6]۔

فوق کی تعلیمی کیفیت کا اندازہ ان کے مشاغل سے بھی کیا جا سکتا ہے جو مختلف النوع ہیں، اگرچہ تفصیل ان مشاغل کی بھی معلوم نہیں لیکن اجمالی ذکر ذیل کے اقوال میں مل جاتا ہے :-

---

[1] یہ رقم بقول آزاد کل چار روپیہ ماہانہ تھی (آب حیات ، ص ۴۵۵)

[2] لطائف الشعراء

[3] مثلاً اسد ملتانی صاحب نے دیوان ذوق کے دیباچہ میں تحریر کیا ہے کہ ایک مرتبہ غالب مرحوم نے ذوق کو اولاد کا طعنہ دیا ذوق نے فی البدیہہ شعر مذکور کہا　　　حالانکہ غالب کسی کو طعنہ کیا دیتے خود ان کا یہ حال تھا کہ اولاد ہوتی تھی مگر زندہ نہ رہتی تھی، یہاں تک تو خیر ممکن ہے کہ محمد اسماعیل کی ولادت سے پہلے کسی نے ذوق کو کچھ کہا ہو اور جواباً یہ شعر موزوں کر دیا ہو۔

[4] تاریخ عروج عہد انگلشیہ مصنفہ شمس العلماء مولانا محمد ذکاء اللہ صاحب۔ صفحہ ۲۱ وغیرہ۔

[5] تذکرہ گلزار سخن مطبوعہ مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۲۲ھ صفحہ ۱۱۰

[6] تذکرہ سراپا سخن مطبوعہ مطبع نولکشور ۱۸۹۵ء۔ صفحہ ۳۶۲ — گرم کا ایک شعر نمونتاً ملاحظہ فرمائیں ؎

سر سے پا تک داغ ہوں، ہر داغ گویا چشم ہے　　　کرتے ہیں لے جاناں تیرے رخ کے نظارے ہاتھ پاؤں

"یہ غزل بادشاہ کی ہے، خلیفہ مرحوم نے بہ سبب دیوان میں داخل نہ ہونے کے استاد کی بیاض میں لکھ دی ہے استاد مرحوم کے خاص کلام میں کہیں نہیں"[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ صاحب اپنے پدر والا قدر کا کلام بھی جمع کرتے رہتے تھے۔ چنانچہ ذوق کے انتقال کے بعد انھوں نے دیوان کی ترتیب کا کام شروع کیا، لیکن غدر ۱۸۵۷ء میں خود "قابلِ دار" ٹھہرے اور دل کی حسرت دل ہی میں لے گئے۔ اس کا تفصیلی ذکر آزاد کی زبانی سنئے :-

"وفات کے چند روز بعد میں نے اور خلیفہ اسماعیل مرحوم نے چاہا کہ کلام کو ترتیب دیں۔ سب ذخیرہ نکالا، محنت نے اس کے انتخاب میں پسینہ کی جگہ ہو ٹپکایا کیونکہ بچپن سے لے کر دم واپسیں تک کا کلام انھیں میں تھا اور بہت سی غزلیں بادشاہ کی اور بہتیری غزلیں شاگردوں کی بھی ملی ہوئی تھیں۔
چنانچہ اول ان کی غزلیں اور قصاید انتخاب کرلئے یہ کام کئی مہینے میں ختم ہوا۔ غرض پہلے غزلیں صاف کرنی شروع کیں۔
دفعتہً ۱۸۵۷ء کا غدر ہوگیا کسی کو کسی کا ہوش نہ رہا چنانچہ افسوس ہے کہ خلیفہ محمد اسماعیل ان کے فرزند جسمانی کے ساتھ ہی ان کے فرزندانِ روحانی بھی دنیا سے رخصت کرگئے"[2]

اگر عمر وفا کرتی اور فوق اپنے ارادہ میں کامیاب ہوجاتے تو یقین ہے کہ خاقانیِ ہند کا کلام صحیح صورت میں جمع ہوجاتا اور اُردو شاعری کے میدان میں بڑا کام ہوتا۔

غدر ۱۸۵۷ء میں بڑی بڑی مصیبتیں آئیں ——— بقول آغا محمد طاہر مرحوم "مسلمانوں پر بپتا کا وقت پڑ رہا تھا، بے گناہ موت کے گھاٹ اتارے جارہے تھے۔ نفسی نفسی کا عالم تھا، خلیفہ اسماعیل بھی جان کے خوف سے قدم شریف میں روپوش ہوئے، یہیں ان کے والد شیخ ذوق کا مزار بھی ہے، کسی بد باطن نے مخبری کی، گرفتار ہوکر آئے اور بقول خواجہ حسن نظامی :-

"بیس ستمبر کو بے گناہ مسلمان قتل ہوئے، جو لوگ تلوار سے بچ رہے انھیں پھانسی پر لٹکا دیا گیا ان میں ......
خلیفہ اسماعیل ... خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں"[3]

خلیفہ صاحب کا جرم جس کے لئے انھیں جان سے ہاتھ دھونا پڑا مولانا محمد ذکاء اللہ صاحب نے بیان کیا ہے۔

"ذوق کا بیٹا فوق اس سبب سے پھانسی دیا گیا کہ وہ ایام غدر میں بادشاہی اہل کار تھا"[4]

بادشاہی اہلکار ہونے کی حیثیت سے فوق کو خلعت خدمت سرکار شاہی سے حاصل تھیں مثلاً :-

"اکثر مشاعروں میں (بادشاہ کی) غزل خلیفہ اسماعیل مرحوم پڑھا کرتے تھے"[5]

"خلیفہ اسماعیل صاحب کو سرکار شاہی سے کئی خدمتیں حاصل تھیں، انھیں میں بقول شاہی داروغگی باغات بھی سپرد تھی"[6]

"مرزا مغل بیگ ... کی جگہ پر حامد علی خاں لکھنؤ کے ایک شریف زادے قلمدانِ وزارت سے سرفراز ہوئے ......
استاد ذوق کی ترقی ہوئی ..... اور ان کے لڑکے خلیفہ محمد اسماعیل کو بھی چند خدمتیں سپرد ہوئیں"[7]

"۵ رجون ۱۸۴۳ء کو بادشاہ سلامت نے خلیفہ اسماعیل کو خلعت شش پارچہ و سہ رقم جواہر عنایت کئے"[8]

---

۱ مجموعہ مکتوباتِ آزاد، مرتبہ آغا محمد طاہر، شایع کردہ آزاد بکڈپو دہلی، صفحہ ۵۲ (مکتوب حافظ غلام رسول ویران بنام آزاد مورخہ ۲۵ راگست)
۲ دیوانِ ذوق: ۲۷۔ ۳ غدر کی صبح و شام: ۸۶ ۔ ۴ تاریخ عروج عہد انگلشیہ: ۱۲۱ ۔ ۵ دیوان ذوق: ۱۴۴ ۔ ۶ ایضاً: ۵۴ ۔
۷ بہادر شاہ ظفر، از امیر احمد علوی: ۸۳ ۔ ۸ بہادر شاہ ظفر از امیر احمد علوی، ایضاً از رئیس احمد جعفری: ۱۵۹ ۔

اس اعزاز اور امتیاز کے ساتھ ساتھ خلیفہ صاحب کو مخالفتوں کا بھی سامنا کرنا پڑا ہے جیسا کہ مولانا محمد حسین آزاد کی ذیل کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے :-

"حکیم احسن اللہ صاحب طبیب شاہی ..... خلیفہ صاحب سے بے سبب کھٹکتے تھے خیال تھا کہ حضور پھر انھیں خدمت سپرد نہ کریں ... حالانکہ استاد (ذوق) نے ترقی و تنزل خلیفہ کے کسی معاملہ میں کبھی دخل ہی نہ دیا" صفحہ ۱

"خلیفہ اسماعیل کے پاس بعض خدمتیں تھیں وہ بیگم نے لے لی تھیں اس لئے اسے ہمیشہ منظر تھا کہ شاید استاد بیٹے کی سفارش کریں یا میرے برخلاف کچھ کہیں" صفحہ ۱ [۱]

اگرچہ آزاد کے ان دونوں بیانات میں فرق ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ حقیقت ہو، حکیم صاحب انگریزوں سے ساز باز رکھتے تھے جیسا کہ خود بادشاہ کے اس مصرعہ سے ظاہر ہے ؎ "کہ دشمنوں سے رکھے ہے مرا طبیب اخلاص" [۲]

ایسی صورت میں لازماً وہ ہر اس شخص سے کھٹکتے رہے ہوں گے جو ان کی مقصد برآری میں مخل ہو سکتا تھا لیکن معلوم ہوتا کہ بادشاہ خلیفہ صاحب کو برابر مانتے رہے چنانچہ ۱۸۵۴ء میں "جب ذوق کا انتقال ہوا تو بادشاہ نے خلیفہ اسماعیل کو خلعت تعزیت سے نوازا" [۳]

معلوم ہوتا ہے کہ محمد اسماعیل بھی سرکار شاہی میں نذر پیش کرتے رہتے تھے مثلاً :-

"۱۰ ستمبر ۱۸۴۹ء جمعہ - محمد اسماعیل نے پاکھل کے ڈیڑھ سو دانے شاہی خدمت میں بھیجے حضور والا نے لانیوالے کو دو روپیہ عنایت فرمائے" [۴]

اس سے قلعہ میں ان کی رسائی ہونا ظاہر ہے۔

---

[۱] دیوان ذوق: صفحہ ۱۳۷ ... [۲] ایضاً: صفحہ ۱۰۳ — [۳] بہادر شاہ ظفر از علوی۔ [۴] ریزیڈنٹ کی ڈائری از خواجہ حسن نظامی: ۲۴۹-۲۵۰

باب الاستفسار

(ا)

اُوم

(رفیع الدین صاحب - اجین)

ہندو مذہب میں لفظ اُوم کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور پوجا پاٹ میں بھی یہ لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ غالباً یہ لفظ بھگوان اور پرماتما کا مفہوم بھی رکھتا ہے، لیکن معلوم نہیں اس لفظ کی اصلیت کیا ہے۔

(نگار) لفظ اُوم، قدیم آریائی زبان کا لفظ ہے جو رگ وید میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس کا مفہوم وہی ہے جو آپ نے ظاہر کیا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو اس سے بھی زیادہ وسیع مفہوم رکھتا ہے۔

اس بات کا ثبوت کہ لفظ قدیم آریائی زبان کے باقیات میں سے ہے، اس سے ملتا ہے کہ لاطینی زبان میں بھی ایک لفظ اومنس (ominus) موجود ہے جس کے معنی کل کے ہیں۔

—— یہی اومنس انگریزی میں اومنی (Omni.) ہوگیا اور اس سے بہت سے الفاظ وضع ہوئے۔ اور ان میں کوئی لفظ ایسا نہیں جس میں کلیت کا مفہوم نہ پایا جائے مثلاً:-

Omni potent.	قادرِ مطلق
Omni potence.	قدرت مطلقہ
Omni presence.	ہمہ جائی
Omni Science.	علم بسیط - معرفت کلی
Omni Scient.	عارف - ہمہ داں

الغرض "Omni" جس لفظ سے پہلے آتا ہے اس میں جامعیت' کا مفہوم پیدا ہوجاتا ہے۔ چنانچہ Omnibus. بھی اسی گاڑی کو کہتے ہیں جو مال، اسباب و انسان سب کو اِدھر اُدھر لے جاتی ہے اور Omnivorous. وہ ہے جو سب کچھ کھا سکتا ہے اور کسی چیز سے پرہیز نہیں کرتا۔ اسی طرح اُس مجمع کو جس میں عام و خاص سب طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں، Omnium gatherum. کہتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ فارسی میں او-آم اور ہمہ بھی یہی ہے آریائی قومیں جب اِدھر اُدھر منتشر ہوئیں تو وہ اپنی زبان بھی ساتھ لے گئیں لیکن بعد کو دوسری قوموں کے میل جول سے اس میں تغیر ہوتا رہا۔ ہوسکتا ہے کہ اصل لفظ اُوم ہی ہو، جو اطالیہ میں، اومنی (Omni.) ہوگیا اور فارسی میں ہمہ یا ہم۔ صوفیہ کے یہاں "ہمہ اوست" بالکل وہی چیز ہے جسے سنسکرت میں اوم کہتے ہیں

اوم کا مفہوم سنسکرت میں بھی اتنا ہی وسیع ہے جیسے عربی میں اللہ کا۔ اوم میں جو تصور پوشیدہ ہے وہ بڑا جامع یعنی ہمہ گر اور آفاقی و کائناتی قسم کا ہے۔ اسی لئے اوم اور اللہ، دونوں اسماء ذاتی خیال کئے جاتے ہیں اور "عقل کل" کا مفہوم رکھتے ہیں۔ غالباً اسی بناء پر مسلمانوں کے بعض محققین اللہ کو اسم اعظم کہتے ہیں۔ اور ہندوؤں میں بھی، اوم یہی اہمیت رکھتا ہے۔

(۲)

بعض زحافی ارکان

(جناب سعد - ہدایت پوری)

وتد مجموع کے اول حرف متحرک کے حذف کرنے کو ثلم کہتے ہیں اور یہی تعریف خرم کی ہے۔ یعنی مفاعیلن میں مفا کا میم ساقط کرنے فاعیلن رہا جسے مفعولن سے بدل لیا، اسی طرح فعولن کی ف کو ساقط کرنے سے عولن بچا اور فعلن سے بدل لیا، لیکن اس کا اصطلاحی نام ثلم رکھدیا۔

دونوں زحافوں کی ایک ہی تعریف ہے اور دونوں صدر و ابتدا کے لئے مخصوص ہیں، پھر ایک ہی عمل کے دو نام کیسے ؟ اور زحاف ثلم کو بحر طویل و متقارب کے لئے اور خرم کو ہزج، مضارع اور قریب سے مختص کرنے کی کیا وجہ ہے۔

(نگار) آپ نے بالکل صحیح فرمایا کہ زحاف ثلم و خرم ایک ہی چیز ہیں۔ یعنی وتد مجموع (سہ حرفی لفظ) کے رکن اول کے پہلے حرف کو گرا دینا۔ یہ عمل ان بحروں میں ہوتا ہے جن میں مفاعیلن، فعولن اور مفاعلتن رکن سالم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آپ نے اس زحاف کے سلسلہ میں صرف مفاعیلن اور فعولن کا ذکر کیا اور مفاعلتن کو چھوڑ گئے، حالانکہ اس میں بھی وتد مجموع کا پہلا حرف گرایا جاسکتا ہے، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علحدہ علحدہ ان کی وضاحت کر دی جائے۔

۱۔ مفاعیلن، چار بحروں میں رکن سالم کی حیثیت رکھتا ہے: ہزج، مضارع، قریب اور عریض، لیکن آپ نے عریض کا ذکر غالباً اس لئے نہیں کیا کہ اس کا مفاعیلن بدل کر مفعولن نہیں ہوتا۔ باقی تین بحروں میں بے شک مفاعیلن بدل کر مفعولن ہوسکتا ہے اور اس عمل کا اصطلاحی نام خرم ہے۔

۲۔ فعولن ـ دو بحروں میں رکن سالم کی حیثیت رکھتا ہے اور جیسا کہ آپ نے ظاہر کیا ہے وہ بحریں متقارب و طویل ہیں، ان دونوں میں فعولن بدل کر فعلن ہوسکتا ہے اور اس کا اصطلاحی نام ثلم ہے۔

۳۔ مفاعلتن) بحر وافر کا رکن سالم ہے۔ اس میں بھی مفاعلتن کے رکن اول کے وتد مجموع کا پہلا حرف م حذف کرکے فاعلتن کر دیتے ہیں اور پھر اسے مفتعلن میں بدل دیتے ہیں، لیکن اس عمل کا اصطلاحی نام عضب ہے۔

آپ نے دیکھا کہ ایک ہی عمل کا نام تینوں جگہ الگ الگ ہے، بحر ہزج، مضارع اور قریب میں اس کا نام خرم ہے۔ بحر متقارب و طویل میں اسے ثلم کہتے ہیں اور بحر وافر میں عضب۔

اب رہا یہ سوال کہ ایک ہی عمل کے تین نام کیوں علحدہ علحدہ رکھے گئے، سو اس میں عضب کا ذکر آپ نے نہیں کیا (شاید اس لئے کہ

یہ بحر وافر سے متعلق ہے جو خاص عربی میں مستعمل ہے اور اُردو فارسی میں رائج نہیں) آپ نے صرف خرم اور اثلم کی بابت سوال کیا ہے کہ یہ دو نام کیوں علٰحدہ علٰحدہ رکھے گئے جبکہ عملاً دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہماری عروض عربی عروض سے ماخوذ ہے اور عربی اصطلاحات ہی اُردو فارسی میں بھی رائج ہیں، اسلئے اصل سوال یہ ہے کہ خود عرب کے ماہرین عروض نے کیوں ناموں میں یہ تفریق پیدا کی۔

آپ کا خیال اس طرف منتقل نہیں ہوا کہ ہزج اور مضارع کی ہشت رکنی بحر میں مفاعیلن کبھی مفعولن میں تبدیل نہیں ہوتا، صرف شش رکنی بحر میں ایسا ہوتا ہے[1] اور بحر قریب میں تو خیر آٹھ رکن ہوتے ہی نہیں یہ بحر ہی چھ رکن کی ہے۔ بحر متقارب میں البتہ ہشت رکنی اور شش رکنی دونوں بحروں میں فعولن کو بدل کر فعلن کر سکتے ہیں۔ اور بحر طویل شش رکنی ہوتی ہی نہیں، ہمیشہ آٹھ رکن یا اس سے زیادہ ہوتے ہیں اور اس میں بھی فعولن بدل کر فعلن ہو سکتا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جس عمل زحاف کا نام انھوں نے خرم رکھا ہے وہ صرف چھ رکن والی بحروں میں ہوتا ہے اور جس زحاف کا نام انھوں نے ثلم رکھا ہے وہ ہشت رکنی و شش رکنی دونوں بحروں سے متعلق ہے۔ اور صدر و ابتدا کے علاوہ حشو میں بھی ہو سکتا ہے[2]۔ گویا بہ الفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ ثلم کا عمل بہ نسبت خرم کے زیادہ وسیع ہے۔ اب آیئے غور کریں کہ خرم اور ثلم کا صحیح مفہوم عربی زبان میں کیا ہے:

خرم = پہاڑ کی چوٹی۔ ناک کا بانسہ کٹ جانا۔

ثلم = دیوار میں رخنہ پیدا کرنا، کسی برتن کا کنارہ توڑ ڈالنا، مالی نقصان ہو جانا، کان یا ناک کا پھاڑ دینا یا کاٹ ڈالنا۔

اب آپ ان دونوں کے مفہوم پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ خرم میں ضرر کا مفہوم نسبتاً محدود ہے اور ثلم میں زیادہ وسیع۔

---

[1] بحر ہزج:
مفعولن، فاعلن، مفاعیل (اخرم، مقبوض، مقصور)
(شیریں کارے کند چو بنیاد)
مفعولن، فاعلن، فعولن (اخرم، مقبوض، محذوف)
(خود را در خود کنی تماشا)
مفعولن، فاعلن، مفاعیلن (اخرم، مقبوض، سالم)
(خورسندم از زخت بدیدارے)

بحر مضارع:
مفعول، فاعلاتن، مفعولن (اخرب، سالم، اخرم)
(دارم [illegible] شی از بیتابی)

[2] بحر متقارب:
فعلن، [illegible]، فعلن، فعولن (اثلم، سالم، اثلم، سالم)
(ہر غنچہ شگفت الا دل من)
فعلن، فعولن، فعلن، فعولان (اثلم، سالم، اثلم، مسبغ)
(چندانکہ گفتیم غم با طبیباں)

بحرِ متقارب میں اس عمل کو ثلم کہنا اس لئے زیادہ موزوں ہے کہ اس میں یہ عمل تخریب ہشت رکنی دونوں بحروں میں ہوتا ہے اور زیادہ وسیع ہے - برخلاف اس کے ہزج، مضارع و قریب میں یہ عمل تخریب چھ رکنی بحروں میں ہوتا ہے جو نسبتاً محدود ہے۔

عربی زبان بڑی وسیع زبان ہے اور اس کے تمام مترادف الفاظ کے مفہوم میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور پایا جاتا ہے اور اس فرق کو ظاہر کرنے کے لئے بھی علحٰدہ علحٰدہ الفاظ وضع کئے گئے ہیں، چہ جائیکہ محل استعمال بدل جائے کہ اس صورت میں تو وہ کبھی ایک لفظ استعمال نہ کریں گے (خواہ [illegible] ہیں کتنی یکسانیت کیوں نہ پائی جائے) اسی لئے ایک ہی عمل زحاف کو وہ مختلف بحروں میں مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ بحر وافر میں اسی عمل کا تیسرا نام عضب رکھ دیا۔

---

(۴۳)

لفظ علامہ کی تحقیق

(تمنا یوسفی - عمر آباد)

مولانا ناطق گاؤٹھوی تلمیذ داغ دہلوی نے اپنی تازہ تصنیف سبع سیارہ میں لفظ علامہ کے تحقیقی معنی مکارہ کے ہیں، لہذا شبلی نعمانی، سلیمان ندوی اور اقبال کے ساتھ اس کا استعمال کسی طرح درست نہیں، اس باب میں آپ کی گرانقدر رائے باعثِ رفعِ تشویش ہوگی۔

(نگار) مجھے حیرت ہے کہ جناب ناطق نے کیوں یہ فرمایا کہ لفظ علامہ کی [illegible]بت اکابر علماء کے نام کے ساتھ کسی طرح درست نہیں، حالانکہ وہ ہر طرح درست ہے۔

عربی میں مبالغہ کے پندرہ اوزان ہیں (جن کی تفصیل کا موقع نہیں)۔ انھیں میں ایک وزن فعّال اور فعّالہ بھی ہے۔ اس لئے علّام اور علّامہ (جو اسی وزن پر ہیں) عالم کا مبالغہ ہیں جس کے معنی ہیں (بہت بڑا عالم)

ناطق صاحب نے علامہ کی ۃ کو جو اُردو میں ہ کی طرح لکھی جاتی ہے، تائے تانیث سمجھ لیا، حالانکہ یہ تائے مبالغہ ہے۔

عربی میں بعض اوزانِ مبالغہ اور بھی ایسے ہیں جن کے آخر میں ۃ ہے، لیکن وہ تائے تانیث نہیں، مثلاً ضُحَکَۃ (بر وزن فُعَلَۃ) بہت ہنسنے والے کے معنی میں - راویۃ (بر وزن فاعلۃ) بہت بڑے راوی اشعار کے مفہوم میں - فَرُوقَۃ (بر وزن فَعُولَۃ) بہت جزع و فزع کرنے والے کے مفہوم میں - ان سب میں تائے مبالغہ ہے، تائے تانیث نہیں۔

اُردو میں علامہ بہ معنی مکارہ ضرور مستعمل ہے، لیکن طنزیہ انداز میں ——— جیسے ہم کسی جاہل کو بقراط کہدیں یا کسی کی انتہائی بے وقوفی ظاہر کرنے کے لئے یہ کہیں کہ "آپ کی عقلمندی ملاحظہ ہو"۔

ایک فروگزاشت ـــ نومبر ۱۹۶۰ء کے نگار میں "مصحفی کی انفرادیت و شخصیت" پر جو مضمون شائع ہوا ہے وہ جناب یوسف سرمست [illegible] حیدرآباد کا ہے [illegible] (ایڈیٹر)

باب المراسلہ والمناظرہ

میں اور احمدی جماعت

(نیاز فتحپوری)

جب سے میں نے احمدی جماعت کے متعلق اظہار خیال شروع کیا ہے، اسی وقت سے مجھے یقین ہے کہ دُنیا کو سب سے پہلے یہی جستجو ہوئی کہ وہ شخص جو اپنے عقاید کے لحاظ سے دہریہ یا ملحد قسم کا انسان ہے، کیوں احمدی جماعت کی موافقت کر رہا ہے اور میرزا غلام احمد صاحب کا کیوں اس قدر معترف ہے اور اسی کے ساتھ میں یہ بھی جانتا تھا کہ اس جستجو میں کتنی بدگمانیاں شامل ہوں گی۔ چنانچہ اسی دوران میں جو خطوط ہندوستان و پاکستان کے مختلف گوشوں سے موصول ہوئے ہیں، ان سے میرے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔

نمونہ کے طور پر ایک خط ملاحظہ ہو۔ یہ خط چمن کے ایک صاحب شیخ عبد اللہ کا ہے۔ لکھتے ہیں :-

> "اخبار والے ہمیشہ اس تاک میں رہتے ہیں کہ کوئی ایسا مضمون ہاتھ آجائے کہ خریداروں میں زبردست اضافہ ہو جائے اس لئے آپ کی موجودہ قلابازی پر کوئی تعجب نہیں۔ پہلے بعض لوگوں کا خیال تھا کہ آپ دہریہ ہیں، اب یہ خیال ہے کہ آپ مرزائی قادیانی ہوگئے ہیں یا ان سے کوئی رشوتِ عظیم کھائی ہے۔ لہذا آپ کی باتیں کوئی وزن نہیں رکھتیں جب تک آیات قرآنی یا احادیث اس کی تائید میں نہ ہوں۔ آیندہ اگر نگار میں قادیانی مذہب کی حمایت کا ارادہ ہو تو قرآن وحدیث سے لیس ہوکر میدان میں آئیں۔"

اس سلسلہ میں تین الزام مجھ پر عاید کئے جاتے ہیں، ایک یہ کہ اس سے میرا مقصود صرف نگار کی توسیع اشاعت ہے ——

دوسرے یہ کہ میں احمدی ہوگیا ہوں لیکن بدنامی کے اندیشہ سے اسے کھل کر ظاہر نہیں کرتا ——

تیسرے یہ کہ تبلیغ احمدیت کے لئے مجھے احمدی جماعت کی طرف سے (انھیں کے الفاظ میں) "کوئی رشوتِ عظیم" ملی ہے۔

ان میں کوئی خیال ایسا نہیں جو انوکھا ہو، کیونکہ دُنیائے صحافت، تبلیغ میں ایسی متعدد مثالیں مل جائیں گی کہ محض ذاتی اغراض کی بنا پر لوگوں نے اپنا Name بدل دیا، اپنا مذہب بدل دیا، اپنی وضعیت و قومیت بدل دی ــ لیکن جس حد تک نگار اور میری ذات کا تعلق ہے اس سے زیادہ میں کچھ نہیں کہنا چاہتا کہ :-

گفتہ بودی ہمہ زرق اند و فریب اند و فسوس
سعدیؔ آں نیست ولیکن چو تو فرمائی ہست

ساری دُنیا کو معلوم ہے کہ "نگار" کا ایک خاص حلقہ ہے، ان حضرات کا جو ادب، سیاست و مذہب ہر چیز میں آزادیٔ فکر و خیال کے حامی ہیں اسی لئے اُس وقت بھی جب پورے ہندوستان میں میرے اور نگار کے خلاف الزام دہریت و الحاد کا طوفان برپا تھا، نگار کی اشاعت پر کوئی اثر نہیں پڑا، اور ایک اچھی خاصی جماعت میری ہمنوا ہوگئی۔

اس لئے ظاہر ہے کہ اس صورت میں حمایت احمدیت میں میرا کچھ لکھنا نگار کے لئے باعث نقصان ہی ہو سکتا تھا نہ کہ نفع بخش کیونکہ اس طرح لوگوں لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو سکتا تھا کہ میں مذہب کے باب میں رجعت پسند ہو گیا ہوں اور وہ نگار سے دست کش ہو جاتے۔ بنابریں یہ قیاس کرنا کہ یہ سب کچھ میں توسیع اشاعت نگار کے لئے کر رہا ہوں، کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ اب رہا یہ پہلو کہ اس سے مقصود یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس طرح احمدی جماعت میں نگار کے زیادہ خریدار پیدا ہو جائیں گے سو یہ بھی نہایت کمزور پہلو ہے کیونکہ اول تو احمدی جماعت کو اس کی چنداں ضرورت ہی نہیں کہ میں یا کوئی اور ان کا پروپاگنڈا کرے دوسرے یہ کہ احمدی جماعت مشکل ہی سے باور کر سکتی ہے کہ میں کسی وقت احمدی ہو سکتا ہوں، کیونکہ جس حد تک عقاید کا تعلق ہے میرے ان کے درمیان کافی اختلاف ہے۔ رہی تیسری بات "رشوت عظیم" کی سو اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ انھیں رشوت دینے کی ضرورت کیا ہے، جبکہ ان کے سارے کام بغیر رشوت ہی کے اچھی طرح چل رہے ہیں، دوسرے یہ کہ حقیقت کے لحاظ سے بھی یہ الزام بالکل غلط ہے اور میرا یہ کہنا غلط نہیں ہو سکتا کیونکہ بصورت دیگر کم از کم احمدی جماعت تو یقیناً سمجھ جاتی کہ میں کس قدر جھوٹا و لغو انسان ہوں کہ باوجود رشوت لینے کے بھی اس سے انکار کر رہا ہوں اور میں ان کی نگاہ میں اپنے آپ کو ذلیل کرنا پسند نہ کرتا۔

بہرحال اس قسم کی بدگمانیوں کی پروا کئے بغیر میں یک بار پھر نہایت صداقت کے ساتھ یہ ظاہر کر دینا چاہتا ہوں کہ میں تو ان کی علمی زندگی کا یقیناً مداح ہوں اور اگر میں بانی احمدیت کی تعریف کرتا ہوں تو اسی لئے کہ وہ مسلمانوں کو صحیح راستہ پر کھینچ لائے اور احساس اجتماعی کا وہ زبردست ولولہ اپنی جماعت میں پیدا کر گئے جس کی نظیر مسلمانوں کی کسی دوسری جماعت میں نہیں ملتی۔

رہا یہ مطالبہ کہ "میں قرآن و حدیث کی روشنی میں اس جماعت کے معتقدات پر گفتگو کروں" سو اس مطالبہ پر مجھے سخت حیرت ہے کیونکہ جب تک پہلے یہ نہ ثابت کر دیا جائے کہ احمدی جماعت قرآن و حدیث کی تعلیمات سے منحرف ہے اس وقت تک قرآن و حدیث سے استدلال کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ باینہمہ اگر [illegible] اس الزام کے بعد دیکھتا ہوں کہ قرآن و حدیث کی تعلیمات پر عمل کرنے کا جو جذبہ ان میں پایا جاتا ہے وہ دوسری مسلم جماعتوں میں نظر ہی نہیں آتا۔

سب سے بڑا الزام جو آپ نے قائم کیا ہے [illegible] حالانکہ اس سے زیادہ لغو و غلط بات کوئی اور ہو ہی نہیں سکتی۔ میرزا غلام احمد صاحب [illegible] سمجھتے تھے بلکہ شریعت رسول کو بھی آخری شریعت تسلیم کرتے تھے۔ حیرت ہے کہ لوگوں کو ان کی طرف سے کیوں یہ غلط خیال قائم ہو گیا اور ان کی تصنیفات کا مطالعہ کئے بغیر محض دوسروں کے کہنے پر کیوں یقین کر لیا گیا۔

اس سلسلہ میں ایک بات ضرور بحث طلب ہے کہ مہدی موعود یا مثیل مسیح ہونے کے سلسلہ میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ کس حد تک قابل قبول ہے، سو میں اس کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، کیونکہ اگر میں ان روایات کو درست سمجھ لوں جو مہدی موعود اور ظہور دجال وغیرہ کے متعلق بیان کی جاتی ہیں۔ تو بھی یہ حقیقت بدستور اپنی جگہ قائم رہتی ہے کہ میرزا صاحب نے اسلام کی بڑی گرانقدر خدمات انجام دی ہیں اور اصل چیز یہی ہے۔

جس حد تک عقاید کا تعلق ہے عامتہ المسلمین اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ دونوں خدا کی وحدانیت کے قایل ہیں، دونوں رسول اللہ کو خاتم النبیین سمجھتے ہیں، دونوں قرآن کو خدا کا کلام جانتے ہیں، دونوں استناد بالحدیث پر عامل ہیں، دونوں بقاء روح، حیات بعد الموت، حشر و نشر، جزا و سزا، بہشت و دوزخ اور معجزہ وغیرہ کے قایل ہیں۔

اس لئے عام مسلمانوں کو تو ان کے خلاف کچھ کہنے کا موقع ہی نہیں۔ رہی یہ بات کہ آپ کیوں یہ مان لیں کہ میرزا صاحب مجدد تھے،

مہدی موعود تھے، مثیل مسیح تھے وغیرہ وغیرہ، سو اول تو مذہب سے اس کا کوئی تعلق نہیں اور اگر ہو بھی تو انکار کے لئے آپکے پاس کوئی معقول وجہ موجود نہیں، سوا اس کے کہ آپ یہ کہیں کہ: "ایسا یقین کرنے کو ہمارا جی نہیں چاہتا" برخلاف اس کے وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں متعدد روایات ایسی پیش کرتے ہیں جن کی صحت سے آپ کو بھی انکار نہیں۔ اور پھر اس کو بھی جانے دیجئے، خود میرزا صاحب کی زندگی اور ان کا کردار بجائے خود ان کے دعوے کا بڑا زبردست ثبوت ہے۔ مشکل تو میرے لئے ہے کہ میرے نزدیک خدا، رسول، قرآن، معجزہ، روح، معاد، وحی و الہام وغیرہ تمام مسایل کا مفہوم کچھ اور ہے جو یقیناً احمدی وغیر احمدی دونوں جماعتوں سے بالکل علٰحدہ ہے۔ لیکن آپ باوجود اس کے کہ میرزا صاحب کو بُرا کہنے کی کوئی دلیل اپنے پاس نہیں رکھتے، ان کے مخالف ہیں اور میں کہ ان کے بہت سے معتقدات کا اصولاً قایل نہیں، ان سے محبت کرتا ہوں، ان کی بڑی عظمت اپنے دل میں پاتا ہوں، میں ان کو بہت بڑا انسان سمجھتا ہوں۔ ایسا کیوں ہے؟ غالباً اس لئے کہ آپ حقیقت کو ڈھونڈھتے ہیں کتابوں میں، میں اس کی جستجو کرتا ہوں دلوں میں اور میرزا غلام احمد صاحب کے دل میں، میں نے اسی حقیقت کو جلوہ گر پایا۔

مجھے روایات میں نہ اُلجھایئے، ورنہ پھر میں وہی عقل ہرزہ کار کی باتیں شروع کردوں گا، جو ۱۴ سال کی کوشش کے بعد بھی نہ مجھے انسان بنا سکیں نہ کسی اور کو، حالانکہ میرزا صاحب نے اپنی بہت سی سمجھ میں نہ آنے والی باتوں ہی سے نہ جانے کتنے حیوانوں کو انسان بنا دیا۔　　"دلشتان ما بین الخل والخمر"

---

(۲)

موضوعی اور معروضی

(اصطلاحات فلسفہ کی حیثیت سے)

میرے ایک عزیز دوست نے حال ہی میں، اپنی ایک تازہ تصنیف (جو ابھی تک شایع نہیں ہوئی ہے) مجھے بھیجی اور اسی کے ساتھ یہ خواہش بھی ظاہر کی کہ اگر اس میں کوئی غلطی ہو تو اسے دور کردوں۔ خیر یہ تو ان کی محبت تھی کہ انھوں نے ایسا فرمایا، ورنہ یہ کتاب اپنی جگہ اتنی بلند تصنیف ہے کہ اس میں چون و چرا کی گنجایش ہی نہیں۔ لیکن اس میں مجھے ایک لفظ ایسا ضرور نظر آیا جو میرے لئے نیا تو نہ تھا (کیونکہ عہد حاضر کے کثیر الشیوع ادیبوں اور نقادوں کی تحریروں میں) اکثر میری نظر سے گزر چکا تھا) لیکن باوجود اس کے کہ میں اسے غلط سمجھتا ہوں میں نے اس پر کبھی کوئی توجہ نہیں کی۔

ہو سکتا تھا کہ میں اب بھی اس سے بے نیازانہ گزر جاتا، لیکن چونکہ یہ تصنیف میرے ایک ایسے عزیز دوست کی ہے جن سے مجھے بہت محبت ہے، اس لئے میرے ضمیر نے گوارا نہ کیا کہ میں اس لفظ کی طرف ان کو متوجہ نہ کروں۔ چنانچہ میں نے ان سے پوچھ ہی لیا کہ اس لفظ کا استعمال انھوں نے کس مفہوم میں کیا ہے۔

انھوں نے جواب دیا، اس کے سننے سے پہلے ضروری ہے کہ آپ وہ لفظ بھی سن لیں — یہ لفظ معروضی ہے جو آج کل اردو میں فلسفہ کی اصطلاح "objective" کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اور جس کی تصدیق خود انھوں نے بھی اپنے خط میں کی ہے۔ لکھتے ہیں:-

"فلسفہ کی دو اصطلاحیں ہیں۔ Subject اور Object. اردو میں ان کے لئے موضوع اور

معروضی استعمال کئے جاتے ہیں - چنانچہ objective اور objectively کے لئے "معروضی" اور objectivity کے لئے "معروضیت" اور "objective point of view" کے لئے "معروضی نقطۂ نظر" ڈاکٹر عابد حسین کی تحریروں میں، میں نے بار ہا پڑھا ہے"

اس جواب سے ظاہر ہے کہ فاضل مصنف نے محض ڈاکٹر عابد حسین کی تحریر پر اعتماد کر لیا اور خود کوئی تحقیق نہیں کی کہ یہ ترجمے اپنی جگہ صحیح بھی ہیں یا نہیں۔

انگریزی میں subject اور object متعدد معانی میں مستعمل ہیں۔

subject کا مفہوم منطق میں وہی ہے جسے عربی میں المسند الیہ اور المحمول علیہ کہتے ہیں، یعنی کسی قضیہ (Proposition) کا وہ پہلو جس کے پیشِ نظر کسی چیز کا انکار یا اقرار کیا جائے۔

فلسفہ میں اس کا مفہوم ہے :-

Mind regarded as thinking power.

جس کا ترجمہ ہم "نفسِ مفکرہ" کر سکتے ہیں۔

object کا مفہوم فلسفہ میں ہے :-

Something presented to the senses or mind to excite emotion affection or passion

یعنی وہ چیز جو نفس یا احساس میں کسی جذبہ کی تحریک کا باعث ہو جسے ہم نفس کے مقابلہ میں مختصراً "مادہ" بھی کہہ سکتے ہیں۔

اب subjective اور objective کی فلسفیانہ اصطلاحات کو لیجئے، جو قریب یہی مفہوم رکھتی ہیں :-

Subjective :

An epithet applied to those internal states of thought or feeling of which the mind is subject.

یعنی سبجکٹیو سے مراد وہ خیال و تاثر ہے جو نفس یا ضمیر کے احساس سے متعلق ہو۔

Objective :

Which is applied to things considered separate from the mind.

یعنی کوئی چیز نفس سے جدا ہے۔

اس صراحت سے مقصود صرف یہ تھا کہ پہلے ان الفاظ کا صحیح مفہوم ذہن نشین کر لیا جائے اور پھر ان کے ترجمہ پر غور کیا جائے۔

موضوعی اور معروضی دونوں ترجموں کی ساخت عربی ہے، لیکن خود عربی زبان ان ترجموں سے خالی ہے۔

سبجکٹیو کا ترجمہ انھوں نے کیا ہے :- شخصی، ذاتی، داخلی، باطنی یا ذہنی (موضوعی نہیں) اور آبجکٹیو کا ترجمہ انھوں نے ظاہری، خارجی یا غرضی کیا ہے (معروضی نہیں)۔ لیکن اس کے برخلاف ہمارے ادیبوں نے وہی دو لفظ (موضوعی اور معروضی) پسند کر لئے جو عربی میں ترک کر دئے گئے تھے، اور جن میں اول الذکر بھی گویا زیادہ صحیح نہیں، لیکن دوسرا (معروضی) تو یقیناً بالکل غلط ہے۔

چونکہ لفظ سبجکٹ، انگریزی میں موضوع گفتگو یا عنوان بحث کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے، اس لئے سبجکٹیو کا ترجمہ اُردو میں موضوعی کردیا گیا۔ حالانکہ عربی میں موضوع جس معنی میں مستعمل ہے اس کا فلسفہ کی اصطلاح سے کوئی تعلق نہیں، لیکن خیر اسے برداشت کیا جاسکتا ہے کیونکہ موضوع غلط لفظ نہیں ہے اور عربی میں مستعمل ہے گو فلسفہ کی اصطلاح کی حیثیت سے نہیں لیکن معروضی کی صورت بالکل دوسری ہے۔

عربی میں لفظ عرض مختلف حرکات کے ساتھ مختلف معانی میں مستعمل ہے، اور اس سے متعدد مصادر (مثلاً اعراض، تعرض، تعارض، تعریض، استعراض، معارضہ وغیرہ) کا اشتقاق ہوتا ہے، لیکن یہاں عرض کے تمام معانی بیان کی ضرورت نہیں، صرف ایک کا اظہار کافی ہے جس کا تعلق اصطلاح فلسفہ سے ہے۔

فلسفہ میں جوہر اور عَرَض دو چیزیں بالکل علیحدہ علیحدہ ہیں۔ جوہر وہ جو بالذات قایم ہو اور عَرَض وہ جو بالذات قایم نہ ہو، جیسے سُرخی، سیاہی، سپیدی وغیرہ کہ ہم ان کو کسی وساطت ہی سے دیکھ سکتے ہیں، علیٰحدہ ان کا کوئی وجود نہیں۔ اسی لئے عربی میں آبجکٹیو کا ترجمہ خارجی وظاہری کے علاوہ عَرَضی بھی کرتے ہیں (عین اور را دونوں مفتوح)

میں سمجھتا ہوں کہ اس غلطی کی بنیاد انجمن ترقی اُردو کا وہ لغت ہے جو آکسفورڈ ڈکشنری کے ترجمہ کے نام سے شایع ہوا ہے، کیونکہ اس میں ان دونوں اصطلاحوں کا ترجمہ داخلی وخارجی کے علاوہ موضوعی ومعروضی بھی درج ہے اور اسی کی تقلید میں ہمارے ادیبوں نے ان کا استعمال شروع کردیا، شاید اس لئے کہ وہ زیادہ شاندار اور مرعوب کُن ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ عَرْض (بہ سکون را) کے معنی پیش کرنا اور سامنے لانا بھی ہے اور اسی لئے جدید عربی میں درخواست یا عرضداشت کو معروض کہنے لگے، لیکن اصطلاح فلسفہ کی اصطلاح کا تعلق عَرْض سے نہیں بلکہ عَرَض سے ہے اور اس سے معروض (صیغۂ مفعول) نہیں بن سکتا۔

میری رائے میں ان دونوں اصطلاحوں کا ترجمہ داخلی وخارجی زیادہ مناسب ہے، کیونکہ وہ اصل مفہوم سے قریب تر ہیں، ہلکے ہیں اور اُردو میں رائج بھی ہو چکے ہیں۔

---

(۴)

جناب شاغل جے پوری اور زیب دہلوی

۲۰ اکتوبر کو جے پور سے جناب رام چندر کھتری کا ایک خط مجھے ملا، جس سے معلوم ہوا کہ منور حسین خاں صاحب زیب دہلوی (جو وہاں سکریٹریٹ سے وابستہ تھے اور اب ریٹائر ہونے والے ہیں) اور مولانا شاغل جے پوری کے درمیان کچھ عرصہ سے اختلاف چلا آرہا ہے اور اس اختلاف نے اب بڑی مضحک وناگوار صورت اختیار کرلی ہے۔

رام چندر صاحب نے اس اختلاف کا سبب یہ ظاہر کیا ہے کہ جناب زیب یہ چاہتے ہیں کہ مولانا شاغل کو جو انجمن ترقی اُردو جے پور کے سکریٹری، علٰحدہ کرکے خود انکی جگہ لے لیں اور اس مقصد برآری کے لئے وہ مختلف تدابیر سے کام لے رہے ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ زیب صاحب نے جناب شاغل کے اس شعر کو سامنے رکھ کر

طلب ہے کفر، طلب کا ہو کیوں خیال مجھے
کہ دو جہان دئے اس نے بے سوال مجھے

ان کو نوٹس دیا کہ :۔

"تم یہ شعر کہکر گناہ کے مرتکب ہوئے ہو، کیونکہ اس شعر میں طلب کا تعلق خدا سے ہے اور خدا سے طلب کرنے کو کفر کہنا ناجایز ہے۔ اگر تم نے اندر میعاد علی الاعلان اپنی غلطی کا اعتراف نہیں کیا تو میں وہ تمام فتاویٰ جو اس سلسلہ میں میری تحویل میں ہیں شایع کر دوں گا۔ علاوہ اس کے چونکہ تم نے یہ شعر مجمع عام میں پڑھا تھا اور اس سے میرے مذہب و عقاید کی تنقیص ہوئی اور میرے جذبات ایمانی مجروح ہوئے اس لئے مجھ کو دنیاوی قانون کے تحت یعنی تعزیرات کی دفعہ ۲۹۵ الف کے تحت کارروائی کا حق حاصل تھا لیکن دنیاوی جزا سزا سے عاقبت کسی کی درست نہیں ہوتی اس لئے بطور اتمام حجت شرعی میں نے براہ راست تم کو پہلے مخاطب کرنا ہی مستحسن سمجھا"

رام چندر صاحب نے اپنے خط کے ساتھ اس نوٹس کی پوری نقل بھیجدی ہے اور اس جواب کی بھی جو زیب صاحب کو دیا گیا ہے اور مجھ سے دریافت کیا گیا ہے کہ :۔

۱۔ کیا طلب کے معنی صرف دُعا کے ہیں اور طلب از مخلوق کے نہیں۔

۲۔ کیا زیب صاحب کا یہ ارشاد صحیح ہے کہ غزل میں ایسا شعر کہنا گناہ یا کفر ہے۔

۳۔ زیب صاحب کی فتویٰ طلبی جناب والا کے نزدیک کس قابل ہے۔

ادبی یا علمی حیثیت سے یہ مسئلہ ایسا نہیں کہ میں نگار میں اس پر گفتگو کرتا، لیکن چونکہ (حسب بیان رام چندر صاحب) اس اختلاف کی وجہ سے جے پور کی ادبی فضا خراب ہو گئی ہے اور اندیشہ ہے کہ اس جھگڑے میں اُردو کو نقصان پہونچ جائے، اس لئے اس پر اظہار خیال ضروری ہے۔

جس حد تک شعر کے مفہوم اور لفظ طلب کے استعمال کا سوال ہے، زیب صاحب کا یہ کہنا کہ وہ منجر بہ کفر و معصیت ہے اس قدر مضحک بات ہے کہ اس کو سُن کر یہ یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا کہ واقعی زیب صاحب نے ایسا کہا ہوگا اور ان کی بزرگی مذہبی استغفار کی حد تک پہونچ گئی ہوگی۔ یہ ایسی طفلانہ حرکت ہے جو یقیناً جناب زیب کو زیب نہیں دیتی۔

اس شعر میں طلب کا تعلق خدا ہی سے ہے اور شاعر نے اسی طلب کو کفر قرار دیا ہے۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ توہین مذہب کا اس سے کیا تعلق ہے اور شعر کو دارالافتاء یا کسی درسگاہ مذہب تک لے جانے کی کیا ضرورت تھی۔

شاعروں نے موسیٰ، عیسیٰ، یوسف، خضر و الیاس بلکہ کعبہ تک پر طعن زنی کی ہے اور ہمیشہ ایسے اشعار کو سراہا گیا ہے کیونکہ ان شعروں کا مفہوم در حقیقت کچھ اور ہوتا ہے، چہ جائیکہ شاغل صاحب کا یہ شعر کہ اس میں تو خدا کے انتہائی فضل و کرم کا اظہار کیا گیا ہے کہ جب اس نے بے سوال دونوں جہاں مجھے دیدئے تو پھر کیوں اس سے کوئی اور چیز طلب کروں اور اگر میں ایسا کروں تو یہ بڑا کفران نعمت ہوگا۔

زیب صاحب کو میں جانتا ہوں مگر صرف اس قدر کہ وہ دہلی کے رہنے والے ہیں اور ان کے خاندان کے بعض افراد سے جو اب پاکستان میں ہیں، میرے دوستانہ تعلقات تھے۔ مجھے اس بات کا بھی علم ہے کہ وہ شعر اچھا کہتے ہیں، اور عرصہ ہوا ان کی ایک نظم بھی نگار میں شایع ہو چکی ہے۔

پچھلے سال انھوں نے مجھے لکھا تھا کہ وہ خدمت اُردو کے لئے جے پور میں کوئی انجمن قایم کرنا چاہتے ہیں اور مجھ سے اس انجمن کی سرپرستی کی درخواست کی تھی، لیکن میں نے اس سے انکار کر دیا تھا، اس کے بعد وہ خاموش ہو گئے اور میں بھی ان کی

طرف سے بالکل بے خبر رہا۔ اب اتنے دنوں کے بعد رام چندر صاحب کے خط سے معلوم ہوا کہ جناب زیب بدستور جے پور ہی میں ہیں اور اُردو ادب سے زیادہ اب ان کو مذہب سے دلچسپی پیدا ہو گئی ہے اور یہ دلچسپی اس حد تک پہونچ گئی ہے کہ وہ شعر کے حسن و قبح کو بھی مذہبی جواز و عدم جواز کے نقطۂ نظر سے دیکھنے لگے ہیں۔

میں نہیں سمجھ سکتا کہ زیب جیسے پڑھے لکھے انسان میں یہ رجعت کیوں پیدا ہوئی اور اس کے اسباب کیا ہو سکتے ہیں۔ تاہم حقیقت جو کچھ بھی ہو۔

میں جناب زیب سے درخواست کروں گا کہ وہ راجستھان میں کوئی ایسی فضا پیدا نہ ہونے دیں جو انجمن ترقی اُردو یا زبان کے لئے نقصان رساں ہو۔ اگر وہ زبان کی خدمت کا جذبہ اپنے دل میں رکھتے ہیں تو شوق سے آگے بڑھیں اور بزم اُردو میں تشریف لائیں مگر اس طرح نہیں کہ لوگوں کو یہ کہنا پڑے کہ:۔

آئے وہ یاں خدا کرے پر نہ خدا کرے کہ یوں!

قتل شیرافگن

اور

معاشقۂ جہانگیر و نور جہاں

(تاریخ کی صحیح روشنی میں)

(ز۔ زبیری)

شیرافگن کے قتل کا واقعہ جس سے ہماری تاریخیں بھری پڑی ہیں۔ یوں بتایا جاتا ہے کہ سلیم مہرالنساء سے شادی کرنا چاہتا تھا لیکن چونکہ اکبر نے انکار کر دیا تھا، اور بجائے سلیم کے اس کی شادی شیرافگن سے کر دی تھی اس لئے سلیم نے اسے قتل کرا دیا۔[1]

کینیڈی (Kennady.) لکھتا ہے:۔

"جہانگیر تخت نشین ہوتے ہی صوبہ دار کو یہ ہدایت بھیجتا ہے کہ مہرالنساء کو شیرافگن سے طلاق دلوا دو، اور اس کو (مہرالنساء) دربار میں بھیج دو، لیکن شوہر (شیرافگن) نے اعتراض کیا، اور اس کا یہ اعتراض جائز تھا۔ ایک ملاقات کے دوران میں اس نے صوبہ دار کے پیٹ میں چھری بھونک دی اور خود بھی چھری بھونک کر مر گیا۔ اب مہرالنساء دربار میں بھیج دی گئی لیکن اس نے جہانگیر سے کسی قسم کا تعلق پیدا کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ کیونکہ وہ خوب جانتی تھی کہ جہانگیر اس کے شوہر کا قاتل ہے اور اس کا یہ خیال حق بجانب تھا۔"[2]

الفنسٹن (Elphinstion.) بھی تقریباً سب کچھ یہی لکھتا ہے۔

ہولڈن (Holdan.) لکھتا ہے کہ:۔

"جہانگیر، قطب الدین کو بنگال کا گورنر بنا کر بھیجتا ہے" اور تاکید کرتا ہے کہ وہ شیرافگن کو مجبور کرے کہ مہرالنساء کو طلاق دے دے اور اس کو گورنر کے حوالہ کر دے "تاکہ وہ دربار میں بھیج دی جائے" لیکن پھر خود ہی ہولڈن کہتا ہے کہ:۔ "لیکن ان تمام باتوں کی کوئی تفصیل معلوم نہیں۔"[3]

سر تھامس رو (Sir Thoms Rour.) نے نور جہاں کے اقتدار اور جہانگیر پر اس کے اثر کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے لیکن شیرافگن کے قتل کے متعلق اس نے ایک لفظ نہیں لکھا۔[4]

ایڈورڈ ٹیری (Edward Terry.) جس نے ۱۶۱۶ء سے ۱۶۱۹ء اپنی مسلسل تیرہ سال تک ہندوستان کی سیاحت کی تھی، وہ اپنے سفرنامہ میں ہندوستان کے متعلق وہ سب کچھ لکھتا ہے جو ایک سفرنامہ میں ہونا چاہئے۔ اس نے یہاں کے لوگوں

---

[1] ڈو (Dow.) صفحہ ۲۴ و ۲۵ — [2] کینیڈی، جلد دوم، صفحہ ۱ — [3] تاریخ ہندوستان از ہولڈن (Holdan) صفحہ ۲۴

[4] جہانگیر، از پروفیسر بینی پرشاد، صفحہ ۱۳۲

کے عادات، و اطوار، امراء کے لباس، حکومت کی دفتری زبان، ہندوستانی آبادی مذہب کے متعلق نہایت تفصیل سے بتانے کی کوشش کی ہے، لیکن اُس سے ایک لفظ بھی اس افسانہ کے متعلق نہیں لکھا۔ حالانکہ صرف پانچ برس قبل یعنی ۱۶۱۱ء میں جہانگیر اور مہرالنساء کی شادی ہوئی تھی۔ وہ صرف اتنا لکھتا ہے :۔

"نورمحل، جہانگیر کی محبوب ترین ملکہ تھی، اس نے اپنی ذاتی خوبیوں کی وجہ سے بہتوں کو اپنا دوست بنا لیا تھا"[1]

اس سیاح نے شیر افگن کے قتل یا طلاق کا مطلقاً کوئی ذکر نہیں کیا۔

شیر افگن کے قتل کی حقیقت اقبال نامۂ جہانگیری کی رُو سے یہ تھی :۔

"شیر افگن، بنگال کا جاگیردار تھا، شاہ اسماعیل صفوی کی وفات کے بعد علی قلی خاں قندھار کے راستہ سے ہندوستان آتا ہے اور خانخاناں کے دربار میں رسائی پیدا کرتا ہے، رفتہ رفتہ دربار شاہی میں رسوخ ہوتا ہے۔ جہانگیر "شیر افگن" کا خطاب دیتا ہے اور بنگال میں جاگیر دے کر سرفراز کرتا ہے، یہاں یہ نہایت اطمینان و سکون کی زندگی بسر کرتا ہے۔

۱۶۰۶ء میں بنگال میں افغانوں کی بغاوت زیر سرکردگی عثمان خاں شروع ہوتی ہے"[2]

بینی پرشاد اپنی کتاب جہانگیر میں لکھتے ہیں :۔

"اس وقت بنگال میں بغاوت و سازش کا بازار نہایت گرم تھا، افغان سرکشی اور شرارت پر اُتر آئے تھے (جہانگیر) کو شبہ ہوتا ہے کہ شیر افگن بھی باغیوں کے ساتھ شریک ہے"[3]

ظاہر ہے کہ یہ شبہ جہانگیر کے لئے کس قدر تکلیف دہ ہوا ہوگا کہ وہ جس کو اُس نے جاگیر و خطاب دیا ہو، عزت بخشی ہو، سرپرستی کا ذمہ لیا ہو، خود اُس سے باغی ہو جائے !!

جیمس برگس (Games Burguss) لکھتا ہے :۔

"۱۲ اکتوبر ۱۶۰۶ء کو قطب الدین، بنگال بشمول بہار کا صوبہ دار مقرر کیا جاتا ہے، اُس کو ہدایت ہوتی ہے کہ وہ شیر افگن علی قلی استجلو، مہرالنساء کے شوہر کو دربار میں بھیجے۔ شیر افگن نے جانے سے انکار کرتا ہے، آخر کار آپس کی ایک جھڑپ میں ایک دوسرے کی جان جاتی ہے"[4]

معلوم ہوتا ہے کہ جہانگیر نے اس شبہ پر کہ شیر افگن باغیوں سے ملا ہوا ہے۔ اس کا بنگال میں رہنے دینا مناسب نہیں سمجھا، اس لئے اس کو بلواتا ہے۔ اقبال نامہ جہانگیری کے بیان سے (Games Burguss) (جیمس برگس) کے بیان پر کافی روشنی پڑتی ہے کہ قطب الدین بنگال کیوں بھیجا گیا؟ شیر افگن کی طلبی کی وجہ کیا تھی؟ شیر افگن کی ہندوستان میں آمد اکبر کے دربار میں رسائی، جہانگیر کا اس کو خطاب اور جاگیر کا دینا بیان کرتے ہوئے مصنف اقبال نامہ لکھتا ہے :۔

"مگر معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت کا خمیر فتنہ جوئی اور شورش پسندی سے مرکب ہے"[5]

قطب الدین، بنگال کا صوبہ دار مقرر ہوتا ہے، جاتے وقت جہانگیر ہدایت کرتا ہے :۔

"اگر وہ (شیر افگن) راست کرداری پر قائم رہے، تو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے، ورنہ ہمارے پاس بھیج دیا جائے اور اگر آنے میں تساہل کرے تو سزا دی جائے"[6]

قطب الدین، بنگال پہونچ کر شیر افگن کو طلب کرتا ہے، وہ حاضری سے انکار کر دیتا ہے، قطب الدین کو اُس کی اس حرکت سے "شبہ"

---

[1] (Early travel by Foster) صفحہ ۳۳۹

[2] اقبال نامہ جہانگیری صفحہ ۱۶ و ۱۷۔ تاریخ ہند مولانا ذکاء اللہ جلد ششم صفحہ ۸۵ ۔ [3] جہانگیر صفحہ ۱۰۳ ۔ [4] اقبال نامہ صفحہ ۱۰۔ [5] ایضاً ۔ [6] ایضاً

ہوتا ہے، اس کی اطلاع دربار میں کی جاتی ہے، جہانگیر کا دوبارہ حکم آتا ہے :-

"اُس کو روانہ کریں اور اگر اس کے اطوار سے بد اندیشی کا اندیشہ کا اندازہ کریں۔ تو جس طرح رخصت ہوتے وقت ہدایت ہوئی تھی، اُس ناہنجار کو سزا دیں"[1]

قطب الدین دوسرا حکمنامہ پاتے ہی شیر افگن کے یہاں خود جاتا ہے "تاکہ اُس کو "گرفتار" کرے۔ گورنر کی آمد کی خبر سن کر شیر افگن دو جلادوں کی معیت میں آتا ہے۔ موقع پاکر قطب الدین کے پیٹ میں تلوار بھونک دیتا ہے، قطب الدین لوگوں کو مدد کے لئے پکارتا ہے منیر خاں کاشمیری آتا ہے، شیر افگن پر وار کرتا ہے، اور خود غریب کاشمیری ہلاک ہو جاتا ہے، اور اس عرصہ میں قطب الدین کے آدمی موقع پر پہونچ جاتے ہیں۔ اور شیر افگن کو اُس کے کئے کی سزا دیتے ہیں[1]۔

جہانگیر کو جب قطب الدین کے مارے جانے کی خبر ملتی ہے تو وہ شیر افگن کو اس طرح یاد کرتا ہے :-

"مردم ہجوم آوردہ او را پارہ پارہ ساختند و بجہنم فرستادند امید ہمیشہ در جہنم جائے آں بدبخت روسیاہ بودہ باشد"[2]

یہ ہے شیر افگن کی قتل کی ساری داستان! باغی اور سرکش کی سزا ہمیشہ قتل و پھانسی ہوا کرتی ہے۔ لیکن چونکہ شیر افگن کے متعلق خود جہانگیر اور گورنر دونوں کو "صرف شبہ" تھا، اس لئے جہانگیر قطب الدین کو تاکید کرتا ہے :-

(۱) اگر خیر خواہی و راست کرداری پر قایم رہے تو اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے۔

پھر تاکیداً کہہ دیتا ہے اگر ایسا نہ کرے۔

(۲) تو ہمارے پاس بھیجدیا جائے۔

پھر حکم دیتا ہے :

(۳) اگر آنے میں تساہل کرے تو سزا دی جائے۔

بلاشبہ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ شیر افگن قتل ہوا، لیکن کیوں اور کس لئے؟ بغاوت و سرکشی، فتنہ و فساد سازش و ریشہ دوانی اور سب سے بڑھ کر شہنشاہ کے حکم کی نافرمانی، شیر افگن کا سب سے بڑا جرم تھا۔

اب میں یہ بتانے کی کوشش کروں گا کہ جہانگیر نے نورجہاں کو شیر افگن کے قتل سے پہلے دیکھا ہی نہ تھا، جیسا کہ :-

(Petro Della Vella) (پیٹرو ڈیلا دیلا) نے لکھا ہے۔

نورجہاں، شیر افگن کے قتل کے بعد دربار بھیجدی جاتی ہے۔ جہانگیر اس کو اپنی سوتیلی ماں رقیہ سلطانہ کے سپرد کر دیتا ہے[3]

پروفیسر بینی پرشاد لکھتے ہیں :-

"ایک مدت تک یہ لڑکی (مہرالنساء) رقیہ سلطانہ کے پاس اکامی و کس مپرسی کے ساتھ بسر کرتی رہی، ایک دن جشن نوروز میں جہاں پناہ کی منظور نظر ہوئی۔ پرستاران حریم سرائے کے گروہ میں شامل ہو کر عزت و مراتب ارتقاء میں عروج حاصل کرتی ہوئی، علاوہ منصب کے آخری منزل پر پہونچ گئی پہلے "نور محل" نام رکھا گیا پھر چند روز بعد

---

[1] اقبال نامہ صفحہ ۱۷ و ۱۸

[2] ایضاً صفحہ ۵۶

[3] مہرالنساء اور اس کی لونڈیوں کے لئے روزینہ خرچ کے لئے مقرر کیا جاتا ہے، تاریخ ہندوستان

(History of India by Dow) صفحہ

"نورجہاں" کا خطاب عطا ہوا۔"

عشق، ماں، باپ، بھائی، بہن، عزیز و اقارب کی محبت سے کہیں بلند و بالا ہوا کرتا ہے۔ اگر واقعی (جیساکہ مورخین لکھتے ہیں) سلیم کو مہرالنساء سے محبت ہوگئی تھی اور یہ دیوانگی دعشق کا اثر تھا کہ وہ مہرالنساء کو ہر جایز و ناجایز طریقہ سے حاصل کرنا چاہتا تھا۔ تو جہانگیر کا یہ عشق اس وقت سے شروع ہوا ہوگا جب وہ اپنے شوہر کے قتل کے بعد مستقلاً دربار میں آکر رہنے لگی تھی۔

اس وقت تک جہانگیر و نورجہاں کی ملاقات اور شیر افگن کے قتل کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اُس سے پوری طرح یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سلیم نے مہرالنساء کو جب بھی اور جہاں کہیں بھی دیکھا ہو یہ عشق نگاہ اولیں کا عشق نہ تھا، اور شیر افگن اگر قتل ہوا تو اس لئے نہیں کہ بدقسمتی سے مہرالنساء کا شوہر تھا بلکہ وہ مجرم تھا اور جرم کی سزا جو ہونی چاہئے تھی اس کو ملی۔

لہ اقبال نامہ جہانگیر، صفحہ ۱۵ و ۱۶

ٹہ ۱۶۲۱ء میں نورمحل و مارچ ۱۶۱۶ء میں نورجہاں۔ جہانگیر از پروفیسر بینی پرشاد

نیاز کو بوجہل و بولہب کہنے والوں سے

(گوہر)

اگر یہ سچ ہے کہ اسلام دین فطرت ہے — تو پھر یہ دشمنیِ عقل و ہوش کیا معنی
یہ شور کافر و زندیق و ملحد و بے دین — برائے گوش صداقت نیوش کیا معنی
سوال "وحی" پہ آخر یہ برہمی کیسی — مثالِ "نحل" پہ جوش و خروش کیا معنی

اگر "جمودِ روایات" "ہے" "جواب خرد"
تو پھر یہ شورشِ محشر بدوش کیا معنی،

"مقام دین" کو عقل و خرد سے کیا "نسبت" — یہ ادعا بزبان خموش کیا معنی
"بغیر نطق جو ممکن ہے گفتگو و پیام" — تو پھر وساطتِ پیکِ سروش کیا معنی
جو باب میکدۂ غور و فکر باز نہیں — تو دعوت نظر و ہم کوش کیا معنی
کلام و فلسفہ مانا خرد کے دھوکے ہیں — مگر یہ "جہل کا جوش و خروش" کیا معنی

بنامِ حق و صداقت فریب فہم نہ دے
یقیں کے نام سے ہم کو پیام وہم نہ دے

"نگاہِ فکر" کو عصیاں طلب نہیں کہتے — تلاشِ حق کو "تبِ بے سبب" نہیں کہتے
"توہمات جنوں" پردۂ "دلیل" نہیں — حجاب عقل کو درسِ ادب نہیں کہتے
"یقین غیب" پہ تسکین کا مدار سہی — ہر ایک شکل توہم کو رب نہیں کہتے

محمدِ عربی کو جو مانتا ہو "نبی"
عزیز دوست! اسے بولہب نہیں کہتے

فضائے چرخ کو تو بندش نظر نہ سمجھ — اسے نہایت پرواز بال و پر نہ سمجھ
طلوع صبح قیامت ہے انتہا تیری — فسانۂ غم تحقیق مختصر نہ سمجھ
جمالِ قدس ہو جس کی نگاہ رہتی ہو — اُسے جہانِ تماشا میں بے بصر نہ سمجھ
رسول کو جو امام زماں سمجھتا ہو — اُسے مقام رسالت سے بے خبر نہ سمجھ

نیاز عظمت و شانِ پیمبری داند
اگرچہ سر نہ تراشد قلندری داند

فلسفی یا پاگل

(مجتبیٰ حسین)

مگر نہ اسے ہم فلسفی کہہ سکتے تھے نہ پاگل - زیادہ سے زیادہ آپ اسے اس سلسلہ کی درمیانی کڑی تصور کرلیجئے ۔ کچھ خبطی وہ ضرور تھا، ورنہ اس زمانہ میں چار سو روپیہ ماہوار کی پروفیسری چھوڑ کر ہرگز گھر نہ بیٹھ رہتا ۔ وہ کچھ فلسفی بھی معلوم ہوتا تھا کیونکہ اس کی علمیت بے انتہا خشک تھی ۔ مگر باوجود ان سب باتوں کے وہ ان میں سے کچھ بھی نہ تھا بلکہ درمیانی نقطہ بھی نہ تھا اس لئے کہ بعض اوقات نہ وہ پاگل ہی معلوم ہوتا نہ فلسفی، یوں سمجھئے کہ لفظ "عجیب" کا اگر صحیح اطلاق کسی پر ہو سکتا ہے تو یہی شخص تھا ۔ زندگی کا ایک طنز یا زندگی پر ایک طنز جو بہتر سمجھئے کر لیجئے ۔

اتنے بڑے شہر میں تنہا نہ کوئی دوست نہ کوئی عزیز ! ایسی ہولناک زندگی گزارنا اسی کے بس کی بات تھی ۔ لوگ اسے علاوہ خبطی، پاگل اور سڑی کے مغرور بھی کہتے تھے اور حق بجانب بھی تھے کیونکہ وہ بہت کم لوگوں سے سیدھے منھ بات کرتا ۔ میرا مکان اسکے پاس ہی تھا، میں کبھی کبھی وہاں چلا جایا کرتا تھا ۔ مجھے دیکھتے ایک خاص مسکراہٹ کے ساتھ پوچھتا : - "کیوں جناب دنیا میں کیا ہو رہا ہے ؟"

میں نے ایک مرتبہ یوں ہی پوچھ لیا تھا کہ "کیا آپ اخبار بھی نہیں پڑھتے ؟" اس کا جواب وہ اپنے مخصوص طنزیہ انداز میں دیدیا کرتا تھا ۔

جب سے پروفیسری چھوڑی اس شخص نے نہ کوئی اخبار منگایا نہ لوگوں کے حالات سننے کی کوشش کی ۔ کتابوں سے اسے نفرت تھی ۔ کہا کرتا تھا "انسان اپنی ذہنی تنہائیوں سے بچنے کے لئے کتابیں لکھتا ہے" کتابیں اس کے یہاں بہت تھیں، لیکن سب کی سب گرد آلود ۔

مجھے ادبیات، خصوصاً شعر سے فطری دلچسپی تھی، اسی لئے پروفیسر صاحب سے دلچسپی پیدا ہو گئی تھی کیونکہ ان کی زندگی پر کبھی کبھی ایک تلخ شعر کا گمان ہو جاتا تھا ۔ جب کبھی میں ان سے کسی شاعر کا تذکرہ کرتا وہ نہایت خشک لہجہ میں فرمایا کرتے "بھئی شاعروں کی بات چھوڑو، شاعر، اخبار اور کتابیں یہی تین چیزیں تو ہیں جو دنیا کو خراب کرتی ہیں" ۔ میں اگر زیادہ اصرار کرتا تو وہ صاف کہدیتے "جناب جایئے کوئی کام کیجئے اور دوسروں کو کام کرنے دیجئے" گویا انھیں بڑا کام ہی رہتا ہے ۔ دن بھر بیٹھے رہنا ۔ سگریٹ پینا اور شام کو کسی ویرانہ میں نکل جانا ـــــ یہ تھا ان کا کام !

ان کی کوئی ایسی زیادہ عمر بھی نہ تھی کہ کہا جاسکتا کہ شاعری سے اب انھیں کیا دلچسپی ہو سکتی ہے ۔ صرف چالیس سال کی عمر تھی اور سچ پوچھئے تو اس سن میں لوگ شاعر بنتے ہیں ۔ بہرحال میں بھی موقع کا منتظر رہتا، اور باوجود ان کی طنز و برہمی کے ایک دو شعر ضرور سنا دیتا اور وہ خاموش منھ بنائے بیٹھے رہتے ۔

انھیں دنوں مجھے ایک نوجوان شاعر جمال کے کلام سے دلچسپی ہو گئی تھی ۔ جمال کا رنگ یکسر عاشقانہ تھا ۔ میرا خیال تھا کہ اس کے اشعار پروفیسر صاحب کے جمود اور بے حسی کو توڑ دیں گے مگر وہ شخص کبھی نہ پسیجا ۔ کبھی کبھی سن لیتے یہی غنیمت تھا جب زیادہ تنگ آجاتے تو ٹہلنے لگتے اسی درمیان میں میں نے جمال سے بھی دوستی پیدا کر لی تھی ۔ ہم عمر اور ہم خیال ہونے کی وجہ سے دوستی

"شعریت" کا جامہ ہوتی تھی۔

ایک دن جمال کو لے کر پروفیسر صاحب کے یہاں پہونچا۔ نو بجے رات کا وقت تھا۔ پروفیسر صاحب کے مکان میں اندھیرا تھا۔ صرف دو کمروں میں روشنی تھی، ایک تو وہ جہاں خود تشریف فرما تھے، دوسرے جہاں کھانا پک رہا تھا۔ پروفیسر صاحب آرام کرسی پر پاؤں پھیلائے نظریں چھت پر جمائے سگریٹ پی رہے تھے۔ سامنے گول میز پر لیمپ ہلکا ہلکا جل رہا تھا۔ کمرہ میں خاموشی طاری تھی اور کچھ وحشت سی برس رہی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہاں آدمی رہتے ہی نہیں۔ ہم لوگ بیٹھ گئے مگر وہ چپ چاپ جس طرح بیٹھے تھے بیٹھے رہے۔

جمال کو سخت مایوسی اور گھبراہٹ ہو رہی تھی، اس نے کئی مرتبہ میرا ہاتھ دبایا کہ چلو، مگر میں نے آنکھوں ہی آنکھوں میں اسے سمجھا دیا کہ "ذرا ٹھیرو"۔ دو تین منٹ کے بعد پروفیسر صاحب اپنے آپ میں آئے۔

"کہئے دنیا میں کیا ہو رہا ہے"۔

میں نے کہا:۔ "ہر شخص خوش و خرم ہے بلکہ اور زیادہ مسرت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے"۔

کہنے لگے:۔ "کیوں جناب یہ کوشش کیوں کر رہا ہے؟"

"یہ تو فطری خواہش ہے"۔

"اور یہی فطری خواہش، یہی بے قراری کبھی مسرت نہ حاصل کرنے دے گی انسانی زندگی سے یہ نامکمل کا احساس، کبھی نہ مٹے گا"۔

"خیر ہوگا۔ آپ کو جمال سے ملاؤں"۔

"وہی آپ کے محبوب شاعر؟"

"ہاں"

نہ وہ اپنی جگہ سے اٹھے نہ جمال۔ میں دل ہی دل میں بے انتہا شرمندہ ہو رہا تھا۔ گو یہ جانتا تھا کہ پروفیسر صاحب کم سخن وحشی، خبطی اور بد دماغ ہیں لیکن اس حد تک ان کو گیا گزرا نہ سمجھتا تھا۔

آج بے حد مایوسی ہوئی۔ میں جمال سے آنکھیں نہیں ملا سکتا تھا، لاکھ چاہتا تھا کہ پروفیسر صاحب کی اس بدتہذیبی اور بے رخی کو کس طرح جمال کے سامنے ہلکا کر کے پیش کروں، مگر کوئی تاویل ہی سمجھ میں نہیں آتی تھی، آخر کار میں نے کہا "اچھا تو اب اجازت دیجئے"۔ "بصد شوق" انھوں نے کہا اور پھر چھت پر نظریں جما دیں گویا اوپر مکڑی کے جالوں میں کوئی خاص دلکشی تھی۔

میں خاموشی سے اٹھا اور جمال کو لے کر باہر چلا آیا یہاں آکر میں نے کھلی ہوا میں فراغت کی سانس لی۔ جمال چپ تھا، میں نے کہا:۔ "بھئی معاف کرنا، بہرحال زندگی کی ایک تصویر تم نے یہ بھی دیکھ لی" اس کے بعد میں دو ہفتے تک پروفیسر صاحب کے یہاں نہیں گیا۔ اس دن وہاں سے نکلنے کے بعد میں نے عزم کر لیا تھا کہ اب ان کے ہاں کبھی نہ جاؤں گا مگر جوں جوں دن گزرتے گئے میرا عزم متزلزل ہوتا گیا۔ جمال سے مجھے بے انتہا محبت تھی اور اس سے زیادہ اس کے اشعار سے مگر پھر بھی پروفیسر صاحب کی محبت اور ان کی بہکی بہکی باتوں میں کچھ کم لطف نہ آتا تھا۔

تیسرا ہفتہ قریب ختم تھا کہ پروفیسر صاحب میرے عزم پر غالب آگئے اور میں ان کے یہاں پہونچ گیا، وہ برآمدے میں ٹہل رہے تھے۔ میں نے پہونچتے ہی کہا:۔

"دنیا بدستور ہے"۔

مسکرائے۔ وہی مسکراہٹ "آج تمھارے منہ سے کس قدر صحیح جملہ نکل گیا"۔

میں نے کہا :- "پروفیسر صاحب اُس دن آپ کا برتاؤ جمال کے ساتھ اچھا نہیں رہا۔"

"میرا برتاؤ ؟" انھیں بڑا تعجب ہوا گویا ان کے خیال میں تمام باتوں کا ذمہ دار میں ہی تھا، ان کی آنکھوں میں چمک اور زیادہ بڑھ گئی۔ کہنے لگے "انسان اگر پہلے ہی سے کوئی توقع نہ قایم کرے تو بدگمانی اور بداخلاقی کا وجود ہی مٹ جائے۔"

میں نے کہا :- "تو دُنیا کا کام کیسے چلے ؟"

"نہ چلے !" نہایت فیصلہ کن لہجے میں جواب دیا اور ان کے شکن آلود ماتھے پر ایک شکن کا اور اضافہ ہوگیا۔

"جمال کی زندگی سے آپ واقف نہیں اس کی شاعری اور اس کی زندگی میں کوئی فرق نہیں۔" میں نے پھر چھیڑا۔

"تو بیوقوف ہے !" یہ کہکر وہ بغیر کچھ کہے سنے باہر نکل گئے۔ میں بھی گھر چلا آیا، میں نے اپنے ضمیر کو بہت بُرا بھلا کہا۔ بہتیرا احساس خودداری دلایا مگر پروفیسر صاحب کی شخصیت کے سامنے ایک نہ پیش گئی۔ اب میں یہاں زیادہ جانے لگا۔ کبھی کبھی کچھ اشعار سنا ہی دیتا۔ بعض اوقات وہ بے حس بیٹھے رہتے، بعض دفعہ گھبراکر چلے جاتے مگر میں باز نہ آتا اور جمال کے اشعار انھیں سُنایا کرتا۔ آخر وہ دن بھی آہی پہونچا جب انھوں نے نہایت نرم مگر مستحکم لہجہ میں کہدیا کہ "آج سے میں نے عزم کرلیا ہے کہ کسی سے نہ ملوں گا۔"

پروفیسر صاحب کے عزم کے معنی میں جانتا تھا، وہ کہا کرتے تھے "موت اور میرا عزم یہ دو چیزیں کبھی نہیں ٹل سکتیں" اب تک وہ میری جسارت کو برداشت کرتے رہے مجھے تو یہی خوشی تھی ورنہ میری جگہ دوسرا کوئی ہوتا تو نہ معلوم کیا کر بیٹھتے بہرحال مجھے رنج ضرور رہا، اور میں نے ارادہ کرلیا کہ اب میں کبھی نہ جاؤں گا۔ ادھر خوش قسمتی سے میرا تبادلہ بھی دوسری جگہ ہوگیا، رفتہ رفتہ پروفیسر صاحب ذہن سے اُترتے چلے گئے۔ ہاں جمال سے البتہ تعلقات گہرے ہوتے گئے۔ وہ میرے یہاں کبھی کبھی آبھی جاتا تھا۔ جمال میں اِدھر ایک بین تبدیلی ہورہی تھی۔ وہ اب افسردہ رہا کرتا۔ اس کی گفتگو اور لہجہ سے شگفتگی زایل ہوچلی تھی مگر اشعار میں درد اور بڑھ گیا تھا۔ میں اس تغیر کی وجہ بخوبی جانتا تھا، کیونکہ ہم دونوں ایک دوسرے سے بالکل قریب ہوگئے تھے

تین سال کے بعد مجھے ایک کام سے پھر وہیں جانا پڑا۔ ریل میں سوار ہوتے ہی مجھے پہلی بار پروفیسر صاحب کی یاد آئی — گاڑی جتنی قریب ہوتی گئی، جمال سے زیادہ پروفیسر صاحب میرے دل و دماغ پر چھاتے گئے میں نے عجیب بے چینی اور کشش سی محسوس کی۔ گاڑی سے اُترنے کے ساتھ ہی میں سیدھے ان کے بنگلہ پر پہونچا مگر وہ [illegible] وہ نہ ملے — بنگلہ خالی تھا میرا دل دھک سے ہوگیا دُنیا اپنی جگہ سے ہل جائے مگر پروفیسر صاحب جنبش کرنے والے نہیں تھے — دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ دوسری جگہ چلے گئے ہیں۔ تلاش کرنے پر ان کا مکان [illegible] مکان دیکھتے ہی ایک نامعلوم خوف جس میں کچھ غم بھی شامل تھا میرے تمام بدن میں سرایت کر گیا۔ مکان نہایت چھوٹا [illegible] تاریک تھا۔ میں اندر گیا۔ تین کمرے تھے۔ جس میں سے صرف ایک میں روشنی تھی۔ "باورچی کہاں گیا ؟" میں نے دل میں سوچا اور پھر نہ معلوم کیوں اس خیال پر خود ہی پریشان سا ہوگیا۔ میں کمرہ کے سامنے پہونچا۔ پروفیسر صاحب کرسی پر پاؤں پھیلائے حسب دستور لیٹے ہوئے تھے اور سگریٹ کا دھواں کمرہ میں چکر کھا رہا تھا۔ میرے داخل ہوتے ہی وہ چونک پڑے۔ شاید مدت سے وہ انسانی قدموں کی چاپ سے ناآشنا تھے — مجھے دیکھا۔ میں ان کی آنکھوں کا سامنا نہ کرسکا۔ ایک عجیب مسکراہٹ، جس میں پہلی بار بیچارگی کا عکس تھا، ان کے ہونٹوں پر [illegible] نمودار ہوئی۔ آنکھوں میں چمک سی آگئی۔ بولے :- "کہئے آپ کی دُنیا کا کیا حال ہے ؟"

میں ان کے قریب ہی کرسی کھینچ کر بیٹھ گیا، لیمپ کی روشنی میں ان کا چہرہ اچھی طرح دکھائی پڑ رہا تھا۔ [illegible] تاثر اور ہجوم خیالات سے میں ان کے سوال کا جواب دینا یا کچھ اور کہنا بھول گیا۔ ان کے خشک چہرہ پر جھریاں زیادہ [illegible] نکلیں۔ سر کے بالوں میں سفیدی آگئی تھی۔ آنکھوں میں چمک ضرور تھی مگر بجھتے ہوئے چراغ کی سی۔ کمرہ [illegible] معلوم ہوتا تھا

کہ اسباب اور فرنیچر بہت کم ہوگیا ہے ۔ کتابوں سے بھری ہوئی الماریوں کا کہیں پتہ نہ تھا۔ کچھ دیر خاموشی طاری رہی
آخر میں نے دبی زبان میں پوچھا۔

"کہئے کیسے ہیں ؟"

میرے اس سوال سے غالباً انھیں اذیت ہوئی کہنے لگے :۔ "اس سوال کو آپ میرے سوا دُنیا میں سب سے پوچھ سکتے ہیں
اور میرے سوا غالباً ہر شخص اس کا جواب دے سکتا ہے"

میں پھر چُپ ہوگیا۔ میرا دل بیٹھا جا رہا تھا۔

"جمال کے کچھ شعر سناؤں"

میں نے سنانا شروع کیا۔ پروفیسر صاحب اسی محویت کے عالم میں بیٹھے رہے جس طرح پہلے بیٹھا کرتے تھے۔

میں نے پوچھا :۔ "پسند آئے ؟"

"وہ زندہ ہے ابھی تک ؟" یہ سوال انھوں نے کسی دوسرے کے بارے میں اب تک شاید نہ پوچھا تھا!

"محبت ؟" انھوں نے طنزیہ لہجہ میں دہرایا اور پھر خلاف معمول خوب ہنسے ۔ اتنا ہنسے کہ ان کی آنکھوں میں آنسو آگئے
(جمال واقعی اب زندہ نہ تھا)

میں اُٹھ کر گھر چلا آیا۔

شذرات

(نیاز فتحپوری)

انشاؔء و جراؔئت

"ہر وہ بات جو مشہور ہو جائے صحیح نہیں ہوتی" ———— اور ہماری انفرادی غلطیوں کا اجتماعی صورت اختیار کر لینا اس میں شک نہیں بڑی افسوسناک بات ہے، آج خدا جانے کتنے مقدس مزار ایسے ہیں جن میں آج تک کوئی دفن ہی نہیں کیا گیا اور تاریخ کی کتنی مشہور ہستیاں ایسی ہیں جو کبھی پیدا ہی نہ ہوئی تھیں - پھر اگر شاعری کی دُنیا میں بھی یہ اندھیر نظر آئے، تو حیرت کی کیا بات ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جراؔئت پر صرف بازاری شاعر ہونے کا الزام یقیناً غلط ہے اور اس کے ثبوت میں جس قسم کے اشعار پیش کئے جاتے ہیں اُن سے زیادہ عریاں میرؔ کے یہاں بھی ہیں، مگر میرؔ کو کوئی کچھ نہیں کہتا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس بدنامی کا تعلق اس زمانہ سے ہے جب دربارداری کے سلسلہ میں انشاؔء و جراؔئت کے دو اکھاڑے لکھنؤ میں قایم ہو گئے تھے اور ہر فریق دوسرے کو ذلیل کرنے کے لئے گندگی اُچھال رہا تھا۔ اسی مسخرہ پن نے انشاؔء کو اس کے اصلی مرتبہ تک پہونچنے سے روکا اور جراؔئت کو بدنام کیا، لوگ جراؔئت و انشاؔء کا مقابلہ کرنے میں انشاؔء کو ترجیح دیتے ہیں اور ہو سکتا ہے کہ ہجو و طنز کے لحاظ سے یہ فیصلہ صحیح ہو، لیکن غزل گوئی کے لحاظ سے اُس کو جراؔئت سے کوئی نسبت نہ تھی۔

اول تو انشاؔء کا سرمایۂ تغزل بہت ہی کم ہے اور جو ہے بھی اس میں بہت کم اشعار قابل انتخاب نظر آتے ہیں۔ برخلاف اس کے جراؔئت کے دواوین کی تعداد نو بتائی جاتی ہے اور ان میں اتنے اچھے اشعار پائے جاتے ہیں کہ سخت انتخاب کے بعد بھی دیوان انشاؔء سے کئی گنا زیادہ اس کا حجم ہوتا ہے۔

صحیح ہے کہ جراؔئت کے یہاں شوخی و عریانی بھی پائی جاتی ہے اور انھوں نے معاملات حسن و عشق کے بیان میں ادنیٰ قسم کے شہوانی و جنسی جذبات سے بھی کام لیا ہے۔ لیکن یہ غالباً جراؔئت کا اصلی رنگ نہ تھا اور صرف اُس عارضی ماحول کا نتیجہ تھا جو لکھنؤ کے قیام کے زمانہ میں پیدا ہو گیا تھا۔

اگر اس کے دواوین سے تمام وہ اشعار جنھیں عریاں کہا جا سکتا ہے چھانٹ لئے جائیں تو زیادہ سے زیادہ سو دو سو ہوں گے ———— برخلاف اس کے دوسرے رنگ کے اشعار جن میں میرؔ کا سوز و گداز بھی پایا جاتا ہے بہت زیادہ تعداد میں نظر آئیں گے

حیرت کی بات ہے کہ جراؔئت کے ان اشعار کا ذکر تو ہر جگہ ہے :-

دیکھوں تو یوں وہ کہکے لگے منھ کو ڈھانپنے — کمبخت پھر لگا مجھے نظروں میں بھانپنے

یاد آتا ہے تو کیا پھرتا ہوں گھبرایا ہوا — چمپئی رنگ اس کا اور جوبن وہ گدرایا ہوا

لیکن ان شعروں کا ذکر کوئی نہیں کرتا :-

ترے بن دیکھے جراؔئت کی یہ حالت ہو گئی غم سے — کہ اپنے سے تو اُس کو بہ نظر دیکھا نہیں جاتا

کیا طبیعت ہے اُداس اب سچ ہے اے جراؔئت یہ بات — جی کہیں لگتا نہیں جب دل کہیں لگ جائے ہے

اب تو ہر ہر بات پر آزردگی آنے لگی　　میری بیتابی جو اُس بیدرد کو بھانے لگی
یہ نہ کہہ یاد آئی کس کی جو کلیجہ پر مرے　　سانس کے لینے میں اک برچھی سی لگ جانے لگی

ناصحا اس کو چھوڑ دیں کیونکر　　جس کو پایا ہے جان کھو کھو کے

کل جو بیٹھا پاس میں یکجا ترے ہمنام کے　　رہ گیا بس نام سنتے ہی کلیجہ تھام کے

نہ کوئی ہے دوست، نہ مہرباں، نہ شفیق ہے نہ رفیق یاں　　کریں کس سے ہم غم دل بیاں جو سخن کے تھے شنوا، گئے
مجھے جرأت اب نہیں کچھ خبر گئے عقل و ہوش و خرد کدھر　　یہ مرے پیامبر آن کر مجھے کیا پیام سنا گئے

جب تلک کرتے رہے مذکور اس کا مجھ سے لوگ　　جی میں کچھ سوچا کیا میں اور دل دھڑکا کیا

قفس میں ہمصفیرو کچھ تو مجھ سے بات کر جاؤ　　بھلا میں بھی کبھی تو رہنے والا تھا گلستاں کا

کیا اس عشق کی وحشت نے کیا دیوانہ جرأت کو　　عجب احوال ہم دیکھا ہے کل اس خانہ ویراں کا

واں سے آیا ہے جواب خط، کوئی سنیو ذرا　　میں نہیں ہوں آپ میں مجھ سے نہ سمجھا جائے گا

شکر تم آ گئے گھر اس کے، نہیں جرأت نے　　سر اُٹھا کر ابھی دیوار سے مارا ہوتا

آج اُس کوچہ میں کیا جا کے تو پس آیا ہے　　جرأت ایسا تو کبھی آ گئے تو خاموش نہ تھا

آج کی رات کٹے دیکھئے کس شکل سے آہ　　اس نے پھر وعدۂ دیدار سحر پر رکھا

ناصحو آپ میں جرأت نہ رہا　　اب سمجھ کر اسے سمجھائیے گا

اپنے پہلو سے وہ جب اُٹھ کے چلا اے جرأت　　اس کا منہ دیکھ کے بس رہ گئے مجبور سے ہم

ہے دولت خوش انھوں کا کیا لطف ہمدگر ہیں　　دل جن کے مل رہے ہیں اور پاس پاس گھر ہیں

جرأت کے بعض اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ وہ میر کے رنگ کا دلدادہ تھا اور اسی رنگ میں شعر کہنا کمال تغزل جانتا تھا، چنانچہ ایک غزل میں کہتا ہے :-

جرأت، جواب میر تو ایسا ہی کہہ کہ اب　　چاروں طرف سے شور سنے واہ واہ کا

اور پھر اسی زمین میں دوسری غزل کہہ کر سے یوں ختم کرتا ہے :-

آوارہ دربدر ہوں میں جرأت ، بقول میر　　"خانہ خراب ہو جیو اس دل کی چاہ کا"

اسی سلسلہ میں آپ اس کے اُستاد حسرت کو بھی دیکھئے کہ اس غریب کو بھی لوگوں نے پس پشت ڈال دیا ہے ذکر آ گیا ہے تو چند اشعار بھی سن لیجئے ۔

خدا حافظ ہے کیوں تھا میں اس کا نام آیا تھا　　تڑپنے سے ابھی دل کو مرے آرام آیا تھا

اسی زمین کا ایک شعر سنئے، کیا قیامت ہے :-

بہا بیہا ہم کو بھولیں یاد ہے آشنا گلشن میں　　گریباں پارہ کرنے کا بھی اک ہنگام آیا تھا

اے دل اگر تڑپنا تیرا یہی رہے گا　　کاہے کو تو جئے گا، کاہے کو جی رہے گا

رہنے دے مے کو ساقی ہم تو چلے یہاں سے　　قسمت میں جس کے ہوگا سو جام پی رہے گا

بھولتا ہی نہیں وہ دل سے اُسے　　ہم نے سو سو طرح بھلا دیکھا

ٹکنے دے مجھے سر کس کے آستانے سے　　خبر کرو دل ہوں میں اپنی اسی بہانے سے

اس کے بھی شاید دو دیوان تھے لیکن اب وہ کہیں نہیں ملتے ۔

سراغ پوچھوں میں کیا اشکِ آہ کا دل سے — کہ اس دیار سے ہو کتنے قافلے نکلے،
جگر کے زخموں کو جانے تھا بھر چلے حسرت — خراشِ ناخنِ غم سے وہ سب چھیلے نکلے

آخر ترے غم میں مر گئے ہم — بھرنا تھا جو دکھ سو بھر گئے ہم
تیرا تو تب اعتبار کیجے — جب ہوئے کچھ اعتبار اپنا

ہر چند یہ زمانہ اب غزلوں پر سر دھننے کا نہیں ہے، لیکن ہم آپ اس زمانہ کے ہیں کب؟ ہم آپ تو جب مل بیٹھیں گے ایسی ہی بہکی بہکی باتیں کریں گے، اوروں کے لئے نہیں، اپنے لئے۔ جب کوئی غیر اس صحبت میں آ جائے گا تو اس وقت دیکھا جائے گا، سنبھل بیٹھیں گے۔ ایک لطیفہ یاد آ گیا سن لیجئے، "دو سر پھرے آپس میں بیٹھے ہوئے نہایت مزے کی بہکی بہکی باتیں کر رہے تھے کہ ایک تیسرا شخص اور آتا ہوئے دکھائی دیا، جو ان کے ذوقِ صحبت کا نہ تھا اور اپنے کو بڑا فلسفی سمجھتا تھا، انھوں نے گھبرا کر ایک دوسرے کو دیکھا اور بولے کہ "یار آؤ اب سمجھ کی باتیں کریں وہ دیکھو ایک بیوقوف آ رہا ہے"۔

ترقی پسند لٹریچر

ادب و آرٹ میں واقعیت کا مطالبہ کوئی نئی بات نہیں ہے، لیکن Realism یا واقعیت کا مفہوم البتہ ہر زمانہ میں بدلتا رہا ہے یہاں تک کہ ایک زمانہ وہ تھا جب حقیقت نام تھا صرف اعتقاد کا اور بڑے سے بڑے جھوٹ کو واقعہ کہکر پیش کیا جاتا تھا۔ یا ایک زمانہ یہ ہے کہ حقیقت کے متعین کرنے میں ہم بسا اوقات اخلاقی بیرحمی اور ذہنی گندگی سے بھی گریز نہیں کرتا۔

دُنیا میں اس سے پہلے بھی آزاد طبیعتوں نے کبھی کبھی "سوسائٹی" سے بے نیاز ہو کر اس کا مفہوم متعین کیا تھا اور اب کہ سماج و مذہب کی بھی بعض بندشوں کے خلاف زیادہ شدید ردِّ عمل شروع ہو چکا ہے، اس بے نیازی کو قدرتاً اور زیادہ بیباک صورت اختیار کرنا ہی چاہئے۔

"ترقی پسند لٹریچر" کے حامی "ادب برائے ادب" کے قایل نہیں ہیں بلکہ "ادب برائے حیات" کے مدعی ہیں اور اُصولاً یہ بات بُری نہیں ہے، لیکن عملاً ہمارے بعض ادیب حیات کا مفہوم ہی غلط سمجھتے ہیں اور اس لئے ان کے ادب میں غلطیوں یا نامناسب جسارتوں کا پایا جانا قدرتی بات ہے۔

یقیناً یہ بات میری سمجھ میں بھی نہیں آتی کہ ادب اور زندگی کے سوال کے ساتھ ہی، عورت کا خیال دل میں کیوں آئے اور اگر آئے بھی تو اس طرح کیوں کہ ہم اس کی عزت کرنے کی جگہ اس سے کھیلنے لگیں۔ اس مسئلہ پر میں نے جہاں تک غور کیا ہے، میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ آزادی اور اشتراکیت جو اس زمانہ کی پیداوار ہیں، دونوں ابھی تک کھلونا بنی ہوئی ہیں اور ابھی تک ہم نے اُن کی صحیح راہ متعین نہیں کی۔

آج کل کے نوجوانوں میں عام طور پر یہ خیال پیدا ہو گیا ہے کہ ہماری موجودہ اقتصادی و سیاسی مشکلات بے لاگ تنقید اور سوسائٹی کے فرقِ مراتب توڑنے کے بعد ہی دور ہو سکتی ہیں اور ایک حد تک یہ خیال غلط نہیں ہے، لیکن بے لاگ تنقید نام بدتمیزی کا ہے اور نہ فرقِ مراتب توڑ کر قومی کلچر کو فنا کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ خود روس میں جہاں کی تحریکِ اشتراکیت نے ہندوستان کے نوجوانوں میں ولولۂ انقلاب و آزادی پیدا کیا ہے، نہ لٹریچر میں وہ گھنونا پن پایا جاتا ہے جو ہمارے یہاں کے بعض نوجوان ادیبوں کے لئے باعثِ فخر ہے، اور نہ سوسائٹی میں "فرقِ مراتب" کے حدود کو توڑا گیا ہے۔ یہ کہنا کہ روس میں ایک مزدور و انجینیر دونوں کی معاشرت یکساں ہے یا یہ کہ وہاں کی جنسی زندگی ادارۂ فحاشی سے زیادہ نہیں۔ حقیقت پر پردہ ڈالنا ہے۔ آزادی کا جذبہ اس میں شک نہیں بڑا اچھا جذبہ ہے، لیکن تہذیب و اخلاق کی حدود سے گزر جانے کا نام آزادی نہیں ہے۔

آج کل نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ میں یہ مرض عام طور پر پھیلا ہوا ہے اور ان کے یہاں آزادی نام ہے صرف دریدہ دہنی اور گندگی اُچھالنے کا۔ ایک بار میں نے یونیورسٹی کے جلسہ میں دیکھا کہ طلبہ نہایت بدتمیزی سے ہر ہر شخص مضحکہ اُڑا رہے تھے اور پروفیسروں اور عورتوں پر بھی کھلم کھلا آوازے کس رہے تھے اگر آزادی، ورنہ اگ تنقید اسی کا نام ہے اور یہی چیز ہمارے لٹریچر میں بھی پیدا ہوتی رہی تو یقیناً یہ انقلابی دور انسان کی آیندہ نسلوں کے لئے بہت خطرناک ثابت ہوگا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ جب موجودہ ہیجان میں کمی ہوگی تو یہ خس و خاشاک از خود دور ہو جائیں گے اور زیادہ سنجیدہ فضا ہمارے سامنے ہوگی۔

یہ بالکل صحیح ہے کہ جنسی مسایل پر اس وقت کے بعض ادیب (جن میں بدقسمتی سے دو چار عورتیں بھی شامل ہیں) نہایت بدتمیزی کے ساتھ اظہار خیال کر رہے ہیں اور ان کی تحریروں میں غلاظت و گندگی کا عنصر غالب ہے، لیکن آپ اس قسم کے لٹریچر کو "ترقی پسند لٹریچر" کیوں سمجھیں اور اس رنگ کے لکھنے والوں کو "ترقی پسند ادب" کا صحیح نمایندہ کیوں قرار دیں۔

ان کے علاوہ اور بہت سے لکھنے والے ایسے ہیں جو وقت کی ضرورت کا ساتھ دے رہے ہیں اور جو کچھ لکھتے ہیں پوری سنجیدگی و لطافت کے ساتھ لکھتے ہیں، آپ ان کا مطالعہ کیجئے اور اُن کو نظرانداز کیجئے۔ پانی کی سطح پر خس و خاشاک دیکھ کر تمام پانی کو گندہ سمجھ لینا مناسب نہیں۔

دبی دبائی آگ

شکایت نامہ کا اتنا سا پیارا جواب! گویا محبت پر پردہ ڈالنا ہے، قیامت ہے قیامت!

تغافل کے گلے سُن کر جھکا لیں تم نے نیچی آنکھیں
مرے شرمندہ کرنے کو ذرا سا پاک ہونا تھا

میں آپ کی مجبوریوں سے واقف ہوں لیکن یہ بھی جانتا ہوں کہ بغیر قصد و ارادہ کے آپ کس قدر خوبی کے ساتھ لوگوں کا دل دکھا سکتی ہیں، پھر آپ وہ عذر کیوں پیش کریں، جو باوجود صحیح ہونے کے، درد دل کا مداوا نہیں ہو سکتا۔

آپ یہاں سے دہلی تشریف لے گئیں اور مجھے کوئی اطلاع نہیں دی، وہاں سے علی گڑھ آئیں اور مجھے بے خبر رکھا گیا، پھر مرادآباد، ڈیرہ دون اور خدا جانے کہاں کہاں پہونچیں، اور مجھ کو کوئی علم نہیں، یہاں تک کہ آپ کے پاؤں میں زنجیر پڑ گئی اور اب آپ کو ہوش آیا کہ کوئی "نامرادانہ زیست کرنے والا" لکھنؤ میں بھی رہتا ہے!

میں نے عرض کیا کہ "ذرا تفصیل سے کام لیجئے" آپ نے اس کے جواب میں صرف ایک "آہ سرد" سے کام لیا اور خاموش ہو رہیں۔ یوں تو بظاہر اس تمام داستان میں کوئی بات ایسی نہ تھی جو دنیا کے لئے عجیب و غریب ہوتی لیکن میرے لئے۔ اب کیا بتاؤں ـــ یہ کیا تھا

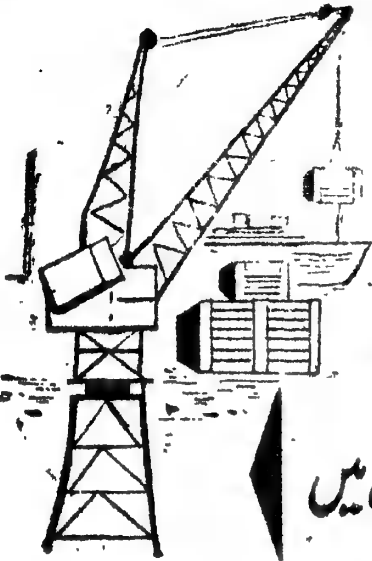
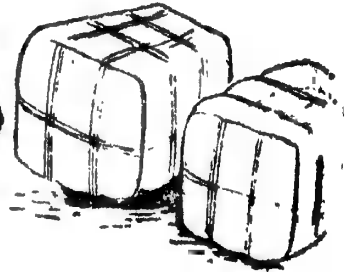
ہزار دھجیاں لوٹا کا خیال آ ہو گیا

آپ کو تو شاید یاد نہ ہوگا، لیکن میں وہ ساعت کبھی نہیں بھول سکتا، جب آپ میرے سامنے نگاہ جھکائے ایک پھول سے کھیل رہی تھیں اور میں خوش تھا کہ آج میں نے اپنا دل ـــ "خون کیا ہوا دیکھا، گم کیا ہوا پایا" ـــ پھر کیا ہوا۔ اس کا مجھے بھی ہوش نہیں۔

بہر حال، اب کہ شوق و اجتناب کی تمام منزلیں ختم ہو کر ہم آپ دونوں بھی ایسی ہو چکے ہیں، زخموں کو تازہ کرنا مناسب نہیں

یہ سب درست کہ تربت بھی ہو خدا بھی ہو
مگر نشانہ کے قابل یہ دل رہا بھی ہو!

میں ۳ اور ۴ فروری کو رام پور میں تھا۔ آپ کا خط واپسی پر ملا۔ پہنچ جاتا تو شاید آپ سے قریب تر ہونے کا احساس مجھے حاضری پر مجبور کر دیتا، لیکن اب ممکن نہیں ـ خدا حافظ

بنا سیلا ڈھیر یا کہ کہیں بجھا چلا آپ دل کو لیکن
بہت دنوں تک دبی دبائی یہ آگ لے کا رواں رہیگی

دوست بنانے
اور
دوستی بڑھانے کے لیے

ہمیشہ استعمال کیجیے

APPLE JUICE
Gold Coin
Real APPLE Juice
APPLES

گولڈ کوائن
اصلی
ایپل جوس
صاف و شفاف

بنانے والے

ڈائر میکن بروریز لمیٹڈ
لکھنؤ
قائم شدہ ۱۸۵۵ء
فیکٹریز — موہن بریوری۔ لکھنؤ ڈسٹلری۔ کسولی ڈسٹلری
[illegible] (یوپی)

تضمین کلام غالب

(ماتی - جائسی)

حضرت ماتی جائسی، ہمارے کلاسکل شعراء کی صف میں (جو اب بہت مختصر رہ گئی ہے) خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ صحیح سوچنے والے تو بہت ہیں لیکن صحیح کہنے والے کم، لیکن جناب ماتی فکر و بیان دونوں حیثیتوں سے قدر اول کے شاعر ہیں اور خصوصیت کے ساتھ "کلام غالب کی تضمین" تو انکی جاگیر ہے جس میں کوئی اور انکا سہیم و شریک نہیں۔ (نیاز)

خود اپنی زندگی کو پریشاں کئے ہوئے آنکھوں کو انتظار میں درباں کئے ہوئے
بیٹھا ہوں کب سے جشن کا ساماں کئے ہوئے مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کئے ہوئے
جوشِ قدح سے بزم چراغاں کئے ہوئے

ٹھکرا دیا ہے مرتبہ تاج و تخت کو طے کر رہا ہوں منزلِ دشوار و سخت کو
رہبر بنا لیا ہے دلِ نیک بخت کو کرتا ہوں جمع پھر جگرِ لخت لخت کو
عرصہ ہوا ہے دعوتِ مژگاں کئے ہوئے

یوں تو ہمیشہ جان رہی موردِ ستم لیکن جنوں میں کچھ غمِ دل ہو گیا تھا کم
پھر ہوش آ کے دینے لگا درسِ ضبطِ غم جیبِ پھر وضعِ احتیاط سے رکنے لگا ہے دم
برسوں ہوئے ہیں چاک گریباں کئے ہوئے

پھر ظلمتِ فراق سے بیزار ہے نفس پھر اضطرابِ غم میں گرفتار ہے نفس
پھر سوزِ دل سے صاعقہ کردار ہے نفس پھر گرمِ نالہ ہائے شرربار ہے نفس
مدت ہوئی ہے سیرِ چراغاں کئے ہوئے

تیرگیوں میں رنگِ جہاں سے سوا ہے عشق غم کی دوا ہے اور غم لا دوا ہے عشق
پھر ایک طرزِ خاص میں شورش فزا ہے عشق پھر پرسشِ جراحتِ دل کو چلا ہے عشق
سامانِ صد ہزار نمکداں کئے ہوئے

اب پھر ہے نازش ہونے کو رازِ درونِ دل پھر ہے فسانہ بننے کو میرا فسونِ دل
تا چند ضبطِ گریہ بحالِ جنونِ دل پھر بھر رہا ہوں خامۂ مژگاں بخونِ دل
سازِ چمن طرازیِ داماں کئے ہوئے

اللہ رے اشتیاقِ جمالِ رخِ زیبِ جب سے ہوئی ہے دوریِ جاناں مجھے نصیب
پھر پیش آ گیا ہے وہی مرحلہ عجیب باہم دگر ہوئے ہیں دل و دیدہ پھر رقیب
نظارہ و خیال کا ساماں کئے ہوئے

خود داریوں کو بے خودیِ دل مٹائے ہے جوشِ جنوں وقارِ خرد کے بجائے ہے
پھر آج تمکنت پہ مری حرف آئے ہے دل پھر طوافِ کوئے ملامت کو جائے ہے
پندار کا صنم کدہ ویراں کئے ہوئے

راہِ وفا میں پھر ہے مجھے یار کی طلب آنکھیں ہیں اور حُسن کے دیدار کی طلب
پھر دل ہے اور لذت آزار کی طلب پھر شوق کر رہا ہے خریدار کی طلب
عرضِ متاعِ عقل و دل وجاں کئے ہوئے

ہجر چمن میں رہتا تھا ہر چند جی نڈھال ہو جاتا تھا تصورِ گلشن سے کچھ بحال
اب ذوقِ رنگ و بو کا ہو گیا جانے کیا مآل دوڑے ہے پھر ہر ایک گل و لالہ پہ خیال
صد گلستاں نگاہ کا ساماں کئے ہوئے

پھر اشکِ انبساط کے موتی ہیں رولنا پھر میں ہوں اور تابِ تحمل کا تولنا
پھر چپ سی لگ گئی ہے نہ ہنسنا نہ بولنا پھر چاہتا ہوں نامۂ دیدار کھولنا
جاں نذرِ دل فریبیٔ عنواں کئے ہوئے

قسمت سے بزمِ ناز میں پایا تھا دسترس نظارۂ جمال میں گزرے تھے کچھ نفس
اب آرزو ہے پھر اسی جلوے کی اور بس مانگے ہے پھر کسی کو لبِ بام پر ہوس
زلفِ سیاہ رخ پہ پریشاں کئے ہوئے

کب تک پھرا کرے کوئی دنیا میں سو بہ سو جی میں ہے پھر بڑھائیے مقتل کی آبرو
یعنی پھر اس نگاہ سے ہو دل کی گفتگو چاہے ہے پھر کسی کو مقابل میں آرزو
سرمے سے تیز دشنۂ مژگاں کئے ہوئے

اک لمحہ شوقِ دید کو جلوے نے دی پناہ پھر آج تک نگاہوں میں دنیا رہی سیاہ
اب پھر نہیں نظر کے لئے کوئی سدِّ راہ اک نوبہارِ ناز کو تاکے ہے پھر نگاہ
چہرہ فروغِ مے سے فروزاں کئے ہوئے

پھر دل سے محو ہو گئی رودادِ اشک و آہ پھر حُسنِ جاں ستاں سے بڑھاتا ہوں رسم و راہ
شاید یہی شگوفہ کرے گا مجھے تباہ اک نوبہارِ ناز کو تاکے ہے پھر نگاہ
چہرہ فروغِ مے سے گلستاں کئے ہوئے

دل غم سے ڈوب جائے کہ اشک آنکھ سے بہیں تقدیر ہی یہ ہے کہ جو پیش آئے وہ سہیں
دُکھ کس کے آگے روئیں کہاں حالِ دل کہیں پھر جی میں ہے کہ در پہ کسی کے پڑے رہیں
سر زیرِ بارِ منتِ درباں کئے ہوئے

گزری ہے عمر دادیٔ اُلفت میں یار بن رخصت ہوا شباب نہ وہ ولولہ نہ سن
ہم پھر بھی ہیں نہ فکر سے فارغ نہ مطمئن جی ڈھونڈھتا ہے پھر وہی فرصت کہ رات دن
بیٹھے رہیں تصورِ جاناں کئے ہوئے

مانیؔ کی طرح لاکھ ستم عشق میں سہے کتنے ہی رات دن ہمیں روتے گزر گئے
پھر آج ضبطِ اشک کے پسپا ہیں حوصلے غالبؔ ہمیں نہ چھیڑ کہ پھر جوشِ گریہ سے
بیٹھے ہیں ہم تصورِ جاناں کئے ہوئے

(جگر بریلوی)

یہ ابر و باد کا موسم، بہارِ گل کا یہ جوش — کبھی تو ساغر اُٹھانے دے اے دلِ غمکوش
نکال لیتا ہے راحت میں رنج کے پہلو — تمہارے لطف سے بھی خوش نہیں دلِ غمکوش
وہ وحشتیں ہوں کہ دانائیاں غنیمت ہیں — جو بند ہو گئیں آنکھیں تو پھر جنوں ہے نہ ہوش
جنونِ وہم و خرد سے ملا نہ آہ، فراغ، — یہی رہی ہمیں حسرت کبھی تو آتا ہوش
تمام حشر ہوا لیکن اس سے کیا حاصل — تڑپ رہا ہے ابھی تک دلِ محبت کوش

گزر گیا حدِ ادراک سے جگر آگے
یہ وہ مقام ہے جس جا نہ بیخودی ہے نہ ہوش

اُداسیاں سحر و شام کی نہیں اچھی — جگر یہ خو دلِ ناکام کی نہیں اچھی
کہیں یہ پھولوں کے ایما سے ہوں نہ مرغِ اسیر — شکایتیں قفس و دام کی نہیں اچھی

(گوہر مہو چھاؤنی)

اے غمِ یار تیری عمر دراز — اب ہر اک غم سے رستگاری ہے
اک نگاہِ عتاب کا کیا ذکر، — آپ کی ہر نگاہ پیاری ہے
چاند کی نرم نرم کرنوں سے — آبشارِ شراب جاری ہے
تمہارے قدموں کی ہے یہ آہٹ کہ چاندنی گنگنا رہی ہے — دماغ میں پھول کھل رہے ہیں خیال کو نیند آ رہی ہے
حقیقتوں کو فسانہ لیکن کوئی بنائے کہاں تک آخر — حیات کی تلخیوں کے سائے میں ہر خوشی تھرتھرا رہی ہے
بغیر تیرے گزر رہا ہے نہ پوچھ اے جانِ دوست کیونکر — یہ رقصِ جام و سبو کا موسم، یہ نغمہ و شعر کا زمانہ

(شفا گوالیاری)

ہونے کو یوں شام بھی ہوتی ہے، سحر بھی
لیکن کسی صورت سے ہو تسکین نظر بھی!
جاتا ہوں سنانے میں وہاں غم کی کہانی
ہو جاتے ہیں ناکام جہاں دیدۂ تر بھی!
میں اپنی تباہی پہ ذرا غور تو کر لوں،
کیا ظلم ہے اے گردشِ ایام ٹھہر بھی!
اللہ رے آشفتگیٔ دورِ اسیری
جب آئے رہا ہو کے رہا یاد نہ گھر بھی!

(اکرم دھولیوی)

نہ چمن کا رنگ بدلا نہ مزاج باغباں کا
ہے روش روش ابھی تک گل و خار کا فسانہ
سرِ انجمن مقابل کبھی تم رہے کبھی دل
مجھے شکوۂ ستم کا نہ ملا کوئی بہانہ

(سعادت نظیر)

طراوت، اللہ، اللہ! خار و خس میں!
نویدِ موسمِ گل! اور قفس میں!
اسیری اور پھر ایسی اسیری!
نہ آئے نکہتِ گل تک قفس میں!